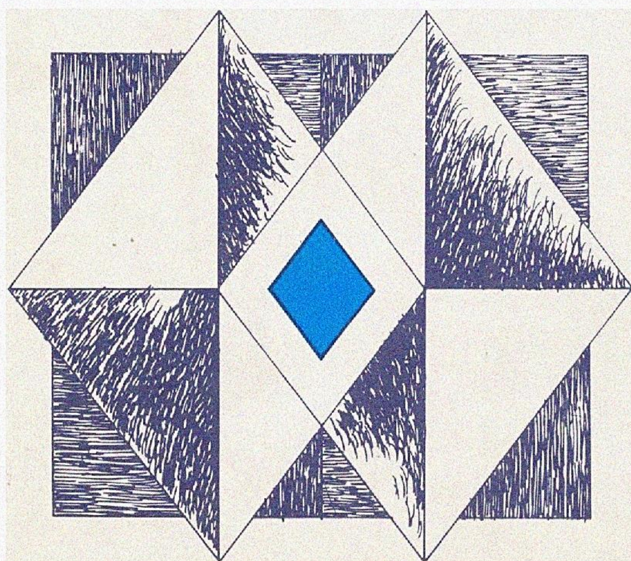
محمد أركون

الإسلام
الأخلاق والسياسة



مركز الإنماء القومي



اليونيسكو / باريس

اهداءات ٢٠٠٣

أسرة المرحوم الأستاذ/محمد سعيد البسيوني

الإسكندرية

محمد أركون

الإسلام
الأخلاق والسياسة

ترجمة : هاشم صالح

منشورات

مركز الإنماء القومي
بيروت - باريس

بالتعاون مع

اليونيسكو
باريس

الطبعة الأولى بالفرنسية: اليونيسكو ـ باريس 1986
الطبعة الأولى بالعربية: اليونيسكو بالتعـاون مع مركز الإنماء القومي ـ بيروت 1990

مركز الإنماء القومي



لبنان ـ رأس بيروت ـ المنارة ـ بناية الفاخوري
ص ب 135048-135072
تلكس LIBSER 22756 LE
هاتف 802939 - 802993 - 802941

UNESCO ISBN: 92-3-60 24 09-6

مدخل

إنّ هذا الكتاب هو حصيلة أعمال الندوة الدولية التي نظّمتها اليونسكو، بالتعاون مع رابطة الدعوة الإسلامية (طرابلس الغرب)، في باريس حول الموضوع التالي: «الرؤيا الأخلاقية والسياسية للإسلام». وهي مشكلة تقع في صميم الأحداث الراهنة، وتخصّ مناطق عديدة من العالم، يسود فيها الدين الإسلامي. وقد أثارت هذه المشكلة، تبادلاً في وجهات النظر، بين حوالى الثلاثين شخصية، ممّن ينتمون إلى الفلسفة والعلوم السياسية. وقد جاء هؤلاء المشاركون من تونس وليبيا والفليبين والهند وماليزيا والمغرب الأقصى وموريتانيا والسنغال والاتحاد السوفييتي وبلغاريا وبريطانيا وألمانيا الغربية والولايات المتحدة الأميركية وفرنسا، أي من حوالى العشرين بلداً في مجملها. إنّ هذا التجمّع، الفريد من نوعه من الاختصاصيّين والمفكّرين، قد ناقش خلال أربعة أيام كاملة الموضوعات المرتبطة «بوظيفة الدولة طبقاً للنظرية الإسلامية»، أو، «بمساهمة الرؤيا الإسلامية في تحسين الواقع الأخلاقي والسياسي اليوم»، أو، «الروابط بين الفرد والدولة في الإسلام».

ويجد القارىء، هنا، بعد الدراسة الشمولية المطولة التي كتبها محمد أركون، مقاطع متفرّقة من الدراسات التي قدّمها المساهمون في الندوة، وشكّلت قاعدة أولية للمناقشات. ومن خلال الدراسات والرؤيا الشمولية التي بلورها أركون، تبرز إلى الضوء خطوطٌ عريضة قادرة، على الرغم من كل الفروقات والاختلافات، على الإجابة عن الأسئلة المختلفة التي يطرحها الإسلام على نفسه وعلينا.

المقدمة

إنّ معالجة الرؤيا الأخلاقية والسياسية للإسلام اليوم[1]، تمثّل مهمةً شديدة الصعوبة، لأنها تفترض القيامَ بعدة تحرّيات أولية عن مكانة علم الأخلاق، وعلم السياسة في الفكر العربي الإسلامي منذ أصوله الأولى. ولكننا نلاحظ، بهذا الصدد، أنّ المؤلفات العلمية، التي تأخذ بعين الاعتبار المكتسبات الجديدة لعلوم الإنسان والمجتمع، تظل نادرةً جداً، وخصوصاً فيما يتعلّق بالموضوع الذي سندرسه هنا. لهذا السبب، وضعت خطاً تحت كلمة اليوم في عبارة «الإسلام اليوم». لقد أبان المؤتمر، الذي نظمته اليونسكو بين 7 و10 ديسمبر 1982، بكل وضوح وجلاء عن محدودية علم الإسلاميات الكلاسيكية (أي الاستشراق) عموماً من الناحيتَيْنْ المنهجية والمفهومية. أقول ذلك، وخصوصاً بعد انبثاق ظاهرتَيْنْ هامتين جداً أدّتا إلى تغيير الساحة الفكرية ـ العقلية والمشهد الاجتماعي ـ الثقافي. هاتان الظاهرتان هما:

1 ـ انبثاق علوم الإنسان والمجتمع التي ما انفكّت منذ ظهورها تزحزح حدود المعرفة عن مساراتها التقليدية، وتدخل التساؤلات الجديدة بخصوص الإنسان والمجتمع والتاريخ والمعنى.

2 ـ الانقلابات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي حصلت في المجتمعات العربية والإسلامية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية على وجه الخصوص. يكفي أنْ نذكّر، هنا، بأنّ عدد السكان في البلدان الإسلامية، قد تضاعف على الأقل منذ تلك الفترة وحتى الآن. ونجد في بعض البلدان، كالمغرب والجزائر ومصر، أنّ 60٪ من السكان اليوم تتراوح أعمارهم بين (1) و(35) سنة. هكذا يمكننا أن نتخيّل الحجم الهائل للحاجات الاقتصادية والثقافية والسياسية لهذه الشبيبة الغزيرة التي تتعرّض اليوم لضغوط وإكراهات عديدة ومتزايدة. هذه الضغوط التي تؤدي إلى انفجارات اجتماعية عنيفة.

إنّ المداخلات التي عرضت أثناء المؤتمر، تعبر بجلاء عن ذلك التضادّ والتخاصم المشهور الحاصل منذ القرن التاسع عشر بين الرؤيا الإسلامية/ والرؤيا الاستشراقية للأمور. في الواقع، إنّ هذا التعارض هو اليوم أشدّ مما كان عليه في أيّ وقت مضى. فنحن نلاحظ، أنّ المثقفين

العرب المسلمين، من أمثال طه حسين، يتعرّضون للرفض اليوم بسبب أنهم استلهموا، بطيبة خاطر، المنهجية الاستشراقية في دراساتهم. فالرأي العام السائد يعتبرهم بمثابة التجسيد للغزو الفكري للغرب. كنا قد لفتنا الانتباه في مكان آخر إلى ذلك الجدال العنيف الذي ذهب ضحيته طه حسين بعد موته[2]. أقصد بذلك، الحملة التي شنّت ضده في عدة أوساط عربية ـ إسلامية. وهذه الإدانة العنيفة، التي تعرّض لها «عميد الأدب العربي»، تمتد وتتّسع اليوم لكي تشمل كلّ الاستشراق والمستشرقين. ومن المعروف أنّ منظمة المؤتمر الإسلامي تجعل مسألة الهجوم على الاستشراق في مقدمة أهدافها ومشاريعها. وقد تجلّى ذلك في الحلقة الدراسية التي أقامتها المنظمة في مدينة بيجايا في الجزائر في شهر يوليو عام 1985، والتي كرّست لتناول مسألة الغزو الفكري بالذات.

إنّ هذه الحملات الهجومية، تبدو متخلفة ومتطرفة ومسرفة في آن معاً. كما أنها أيديولوجية بشكل محض. وهي إذ تواجه الدراسات التي يقدمها العلم الاستشراقي تتّخذ موقفَ الاحتقارِ لكل مقاربة تاريخية أو إشكالية للظواهر.

في مثل هذا المناخ من المجادلة الحادّة، والخصومة العنيفة، نجد بعض الباحثين مجبرين على التزام الحذر الشديد من الناحية الفكرية والمنهجية. فهم يقدمون بعض التنازلات «لوجهة النظر الإسلامية»، ويخففون من استخدام منهجيتهم التاريخانية التي سيطرت في بيئات الاستشراق منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم. وأما بعضهم الآخر فيلتزم بالوصف البارد، والعرض «الحيادي» التامّ لمبادىء الإسلام الأزلي، كما لو أنّ المسألة الحقيقية المطروحة هي مسألة إسلام المبادىء[3]، وليست بالأحرى مسألة المُعاش الإسلامي اليوميّ بكل جذوره المحلية وتشكلاته التاريخية المحسوسة. إنهم يريدون أنْ «ينجوا بجلودهم»، فلا يجلبوا عليهم سخط الحركات الإسلاموية والأوساط المحافظة؛ ولكن ينتج عن ذلك فراغ ثقافي كبير، وطلب علمي هائل على موضوع غني ومثير للشهية. ويشعر الباحث أحياناً بالمرارة والألم لعدم القدرة على الخوض في مناقشة فكرية سليمة في مثل هذا الجو. بل إنّ هذه المناقشات تتحول إلى عقبات تحول دون انتشار المعرفة العلمية الخاصة بالإسلام. ثم يتفاقم الضرر بشكل أكثر بسبب انتشار وسائل الإعلام الحديثة التي تمتلكها مجتمعاتنا الراهنة، وتوظفها لنشر أيديولوجياتها، في الوقت الذي تقلّ فيه المنشورات العلميّة، أو تحارب بالرقابة، أو تموّل بشكل ضعيف ومقتّر من قبل أولئك الذين يتحكمون بشيئين اثنين: 1 ـ التعبير عن مصالحهم كفئة مسيطرة، 2 ـ ثمّ تحديد التوجّه العام الموصوف بالوطني.

إنّ هذه الأسباب، بالإضافة إلى أشياء أخرى، سوف نتعرّض لها كلّما تقدمنا في البحث تدعونا لتغليب مصلحة الفهم والكشف على الرغبة في إرضاء المناضلين السياسيين بواسطة تقديم تحليلات ديماغوجية وسهلة. فهذه ليست طريقتنا. والعجيب الغريب هو أنّ هؤلاء المناضلين يعتقدون أنهم قد وجدوا حلولاً مثالية لكل المسائل والحالات والقضايا المطروحة في المجتمع، أو على المجتمع.

كما أننا لن نهتم كثيراً بإرضاء المستشرقين الذين أثبتوا عدم مبالاتهم بهموم هذه الشبيبة الهائلة

التي تضجّ بها المجتمعات العربية والإسلامية، هذه الشبيبة الصاعدة حالياً والتي يهمها مستقبل الإسلام بالفعل. كنت قد تحدّثت في الحلقة الدراسية التي جرت في بيجايا، وحدّدت بعض الشروط الضرورية لممارسة فكر مسؤول إسلامياً وعقلياً اليوم. أقصد بذلك، ممارسة فكر حر ومستقل ومرن بلا شروط، فكر نقدي بالمعنى الفلسفي والعلمي للكلمة، فكر يهدف إلى التمييز والبصيرة والفطنة. أريد أنْ أفتتح هذا النوع من الفكر اليوم عن طريق تنشيط تراث غني من الفكر المتعلّق بعلم الأخلاق وعلم السياسة.

سوف أحاول في هذه المقدمة الإجابة عن الأسئلة التالية: كيف نفهم الموضوع؟ هل ينبغي أن نكتفي باستعراض الرؤيا النظرية التقليدية المتضمنة في المؤلفات والرسائل والكتب المدرسية ومصنفات النصائح والوصايا التي سادت الفترة الكلاسيكية من الفكر العربي ـ الإسلامي؟ هل ينبغي أنْ نكتفي بسرد مضامينها في اللغة الفرنسيّة بشكل خارجيّ بارد دون أيّ تحليل، أو تفكيك، كما يفعل المستشرقون؟ أمْ أنه ينبغي علينا أن نوسّع من دائرة التحرّي لكي يشمل الرؤيا المشتركة لكل المسلمين منذ أن كان الإجماع قد فرض نفسه بخصوص المصادر «الموضوعية» لهذه الرؤيا؟ أقصد بالمصادر هنا القرآن، والشريعة، ثم النصوص الشائعة لدى كل الطوائف كنهج البلاغة مثلاً، وشرحه الطويل الضخم لابن أبي الحديد. هل يمكننا حصر الاهتمام برؤيا واحدة تعتبر نفسها إسلامية حقاً دون غيرها، أمْ أنه ينبغي علينا أن نكتب تاريخ التعدديّة العقائديّة التي ميّزت مرحلة الإسلام الكلاسيكي ما بين القرنين الأول والخامس للهجرة[4]؟ وما هي المكانة التي ينبغي أنْ نوليها للعوامل الاجتماعية والتاريخية، والدور الذي لعبته في تشكّل وتطوّر الأفكار الأخلاقية والسياسية منذ القرن الهجريّ الأول وحتى يومنا هذا؟

وحتى إذا استطعنا الإجابة، بشكل صحيح، عن هذه الأسئلة، فإنه يبقى علينا أن نتحمل المسؤولية الفكرية والعقلية (من وجهة نظر الفكر العربي الإسلامي)، لكل الصعوبات المتولّدة عن القطيعة الإبستمولوجية بين كل المفاهيم التقليدية وبين الأفكار الجديدة التي فرضها إدخال الحضارة الصناعية والمعلوماتية الحديثة. فيما يخصّ المرحلة الراهنة، نجد أنّ الأيديولوجيا الإسلامية الاجتماعية (أو الثورية)، والأيديولوجية الرسمية المحافظة متفقتان على الاكتفاء بالتغني بعظمة الإسلام الذي تعتقدان بأنه سوف يعبر كل مرحلة التنمية الصناعية والعمرانية دون أن يلحقه أيّ «أذى»، أو تغيير، على عكس المسيحية وما شهدته في الغرب من تطورات. ولكن علماء النفس والاجتماع والانتربولوجيا والمؤرخين يبرهنون لنا على أنّ الإسلام هو في طور التَّعَلْمُن، (أو العلمنة)، كالمسيحية، في الوقت الذي يستخدم فيه المناضلون السياسيون مفرداته وشعاراته وفضاءاته المقدّسة لإثارة حركات سياسية واجتماعية مهمة. وهم يعتقدون أنهم يعملون من أجل انبعاث الإسلام الصافي والصحيح.

فالتفكير، (بالمعنى القويّ للكلمة)، بالحالة التاريخية السائدة في المجتمعات العربية والإسلامية منذ سنيّ الخمسينات عبر علمي الأخلاق والسياسة، يبدو لي، بأنه يشكّل المساهمة الأثمن، والمعونة الأفضل لتلك الحركة الاجتماعية الضخمة التي تثير الآمال الكبار في كل مكان. إننا لن

نستطيع الذهاب بعيداً جداً في هذا الاتجاه، لأنه لا تزال تنقصنا أشياء كثيرة وتمهيدات ضرورية ومعلومات أولية. ولكننا، سوف نشقّ الطرق التي ينبغي أن يسلكها كل بحث مقبل يريد تجديد الفكر الديني والسياسي في المشرق العربي الإسلامي.

سوف نبتدىء بإضاءة زوجَيْن من المفاهيم، لأننا سنضطر لاستخدامها على مدار الكتاب كله، ثم نُحدّد، فيما بعد، المراحل الأساسية لمسارنا ودراستنا الاستكشافية.

1 ـ العقل / الخيال، العقلانية / المتخيَّل

كل الأدبيات الأخلاقية والسياسية ذات الاستلهام الإسلامي مبنية على الرأي المسبق بافتراض وجود العقلانيّة. وكل الأوامر الإرشادية الإسلامية موجهة إلى الإنسان العاقل. ويتوافق العمر القانوني للإجبار الشرعي، (أي التكليف)، مع المقدرة على التمييز (بالمعنى الكلاسيكي للكلمة). وكل التفاسير القرآنية، والجهد المبذول لإنجاز الفقه وكل أنواع التعليم، سواء كانت ذات استلهام ديني (سمع، نقل التراث)، أو تيولوجي (علم الكلام)، أو فلسفي، وكل أنواع الأدب الدنيوي، تلحّ على استخدام العقل والاستعانة به. كلها تلح على ضرورة الفهم والتماسك المنطقي العقلاني. من هنا، نفهم سبب تكرار وكثرة المناقشات الدائرة حول التوافق بين العقل / والإيمان، أو العقل / والشرع. وقد حاول المسلمون فيما بعد، وتحت ضغط العقلانية المركزية الأرسطوطاليسية[3] أن يسقطوا على القرآن ذاته مفهوم العقل المُعَقْلَن والفلسفي، أو يجدوه فيه.

هنا أيضاً، نجد أنَّ الاستشراق الحديث قد اتبع الطريق السهل المتمثّل بمجرّد نقل النصوص الإسلامية القديمة إلى اللغات الأوروبية الحديثة دون أن يحلّلها من أجل تعرية فرضياتها الضمنية ويكشف عن بنيتها المفهومية والمصطلحية. ولم يطبق حتى الآن منهجية نقد الخطاب السائدة في البيئات العلمية الأوروبية على النصوص المكتوبة باللغات الإسلامية، وفي مقدمتها اللغة العربية. وحتى مفهوم الأيديولوجيا الذي يطغى على الأدبيات الإسلامية والعربية الحالية لا يحظى بالتحليل والاهتمام من قبل الباحثين، مسلمين كانوا أمْ مستشرقين. ولهذا السبب، لا يتحدّثون إلا نادراً عن مفهوم الخيال بصفته ملكة أو وسيلة للتصور والمعرفة مرتبطة بالعقل في كل العمليات التي يخوضها من أجل الإدراك والتعبير والكشف المعرفي. وأمّا مفهوم المِخيال أو المتخيل (l'imaginaire) فهو أكثر غياباً على الرغم من ارتباطه اللازم والحتمي بمفهوم العقلانية. هكذا قدم المسلمون والمستشرقون معاً تصوراً خاصاً عن الفكر الإسلامي مغموساً بشكل كليّ بمفهوم العقل والعقلانية، وراحوا يرمون الخيال والمتخيّل في دائرة الخطأ والوهم والخُرافة والانحراف. وراحوا يعتقدون أنَّ عمليات الانبهار والزخرفة والمجاز الخلاب هي أشياء مقصورة على الأدب بالمعنى الفني للكلمة (شعر، حكايات، روايات)، ولكنها معدومة تماماً من ساحة الفكر. ينتج عن ذلك أنَّ الأيديولوجيا التي تبدو ظاهرياً بمثابة تشكيلة متماسكة هي أيضاً غائبة من ساحة الفكر. ولكننا نعلم أنَّ التنافس بين العقل / والخيال، أو بين العقلانية المفهومية والمنطقية / وبين المتخيّل

هي شيء موجود في كل الثقافات البشرية. ولكن، ربما كانت قد حظيت في اليونان القديمة بصياغاتها الأكثر تماماً وغوذجية، حيث حصل التوتر والصراع المشهور بين المنطق العقلاني/ والأسطورة، أي بين اللوغوس والميتوس (Logos/mythos). واختلاف النظرة والتعبير الفلسفي لدى كل من أرسطو وأفلاطون نعثر عليه، فيما بعد، أثناء القرون الوسطى في الإسلام كما في المسيحية؛ (باعتبار أنّ أرسطو يقف في جهة اللوغوس والعقل/ وأفلاطون في جهة الخيال والأسطورة). ونعثر عليه أيضاً حتى يومنا هذا حيث يجري الصراع تحت أنظارنا بين العلم الوضعي من جهة/ وبين التجلّيات الأيديولوجية والفنية من جهة أخرى. وفي المناخ الإسلامي نجد أنّ التضادّ المعروف بين المعنى الظاهري/ والمعنى الباطني، أو بين المدارس القانونية الملتزمة بحرفية القانون وبين المدارس الصوفية الفاتحة صدرها للتعبيرات الرمزية، ينبغي أيضاً أن تلحق بالمناقشة المفتوحة دائماً بين اللوغوس والميتوس، أي بين العقلانية المركزية الصارمة/ وبين التركيبات الفنية والمغامرة للخيال والمتخيّل.

لكي نتجنّب سوء التفاهم المتكرّر الذي كثيراً ما يحصل بسبب الجهل المرسّخ من قبل العقلانوية الوضعية، (وليس العقلانية)، فإنه ينبغي علينا أنْ نقدم التحديدات المختلفة للمتخيل. وسوف نتحدث كثيراً في الصفحات التالية عن المتخيّل الاجتماعي والمتخيل الديني لكي نفهم منشأ الرؤى الأخلاقية والسياسية في الإسلام ومضامينها ووظائفها.

يحدد العلماء الخيال عموماً كما يلي: 1 ـ إنه ملكة استحضار صور شيء ما كنا قد رأيناه سابقاً. 2 ـ إنه ملكة خلق صور لأشياء غير واقعية، أو لم ترَ أبداً في السابق، أو ملكة تركيب صور معروفة سابقاً ولكن بطريقة جديدة. 3 ـ إنه الملكة التي تمكننا من بلورة المفاهيم والتصوّرات والنظريات الجديدة وإيجاد تجارب عملية في كل المناسبات. 4 ـ أخيراً، فإنه عبارة عن العقائد الخاطئة التي تتصورها الروح وتجسدها في المتخيل خارج كل رقابة أو سيطرة للعقل.

هذه التحديدات تطابق المفاهيم التالية: مفهوم ذاكرة التصورات (أي التقاط الصور وإعادة تجسيدها وتحيينها)، ثم مفهوم الخيال الخلّاق (في الأدب، والفنون، والدين)، ثم مفهوم الإبداعية العلمية والفكرية (أنظر فيما بعد النظرية الأشعرية بخصوص الكسب)، ثم مفهوم الملوسات والوهم. لقد ألحّ المفكرون المسلمون كثيراً على مفهوم التخيّل والتخييل، أي أنْ يتخيل المرء ويتصور لذاته إما صوراً وهمية (خيالات)، وإما تصورات، أي استحضار الأشكال المحسوسة في أذهاننا عن طريق التخيّل(*).

كان التراث التيولوجي والفلسفي، بإلحاحه على التصوّرات الوهمية كصفة أساسية للخيال، قد ساهم في تسفيه المتخيل وإضعافه من الناحية الانطولوجية. وقد ساهم القرآن أيضاً في هذه العملية عن طريق هجومه على الشعراء الذين يتبعهم الغاوون ﴿ألم ترَ أنهم في كل وادٍ يهيمون. وأنهم يقولون ما لا يفعلون﴾. وضد ﴿أساطير الأولين﴾. ولكنه أحلّ بدلاً من هذا المتخيل الشعري ذلك المتخيل المنتظم والهادف والمغذّى من قبل كلام الله. وأما الشعراء الذين يوظفون فنهم في خدمة الله، تماماً «كالقصص الحق» المتعلقة بالشعوب التي أطاعت الأنبياء وأصغت

(*) أنظر الغزالي في كتاب فريد جبر: «مقالات حول معجم الغزالي»، ص 85، بيروت، 1970.

لأقوالهم، فهم يرسخون مخيالاً إيجابياً نافعاً مرتبطاً بالعقل والفكر والتدبّر والعبر والفقه (وكل هذه مفردات لغوية فكرية مستخدمة في القرآن ولا يمكن فصلها عن التصورات الخيالية والخيال الخلاّق المتعلق بالقصص الحقّ)[6].

فيما وراء المناقشة الجدالية التي رسخّها القرآن بين الخيال الضالّ/ والخيال الرشيد، نلاحظ وجود الممارسات البلاغية نفسها والأداة اللغوية التي تظل واحدة. وهذا يعني أنه ينبغي تحديد المتخيل اعتماداً على المجاز والتشبيه والحكمة والمثل والرمز، وليس اعتماداً على الحكم الأخلاقي المنصوص عليه حتى ولو رفع إلى مستوى الغائية الأنطولوجية. ومع ذلك، فإنّ هذه التحديدات الجدالية والهجومية سوف تؤثر كثيراً جداً على تاريخ الخيال والمتخيل في الفكر العربي - الإسلامي. وهذا ما سندعوه بالمتخيل الديني، (imaginaire religieux). إنه مركب (بالمعنى الأكثر عضوية وحيوية لكلمة تركيب) بواسطة الصور المتعالية التي تستند إلى دعامة واحدة هي اللغة الدينية. وهذا يعني أنّ الصور ما أنْ تستبطن بواسطة استذكار اللغة عن ظهر قلب، وبواسطة التكرار الشعائري، حتى تخلع على المتخيل قدرةً دائمةً على تمثل كل الأشياء المحسوسة أو الذهنية المطلوب تصورها. وكل ذلك داخل إطار من الرؤيا المتماسكة والمنسجمة. وفي التماسك التصوريّ الناتج هكذا، لا يعود التمييز بين الشيء المحسوس/ والشيء الذهني العقلي يتّخذ الأهمية نفسها بالنسبة للمتخيل الديني من جهة، وبالنسبة للعقل النقدي من جهة أخرى. فبالنسبة للأول نلاحظ أنّ كل شيء تُمكن معرفته من خلال الكلام التأسيسي والبدئي لله. فالله قد علّم آدم الأشياء كلها، وهذه الأسماء هي عبارة عن حقائق ملموسة يمكن إدراكها مباشرة، وينبغي الإيمان بها. وعندئذ لا يعود هناك أيّ مكان أو ضرورة للمسألة المركزية التي يطرحها العقل النقدي على الرغم من نفي وإنكار التيولوجيا «الأرثوذكسية». هذه المسألة الأساسية هي التالية: كيف يمكن للمصوِّر، (أي العلامة اللغوية)، أن يرتبط بالمصوَّر، (أي الشيء المحسوس أو المرجع العائد)؟ كيف يمكن للدال أن يرتبط بالمدلول؟ إنّ هذه المسألة بالذات تجبرنا على إعادة النظر بكل موضوع الخيال والمتخيل؛ هذا الموضوع الذي يحتل، بفضل اللغة الدينية، كلَّ الفضاء المعياري المعروض وكأنه أنطولوجي، في الوقت الذي ترفض فيه المسألة النقدية للعقل.

هكذا يقدم المتخيل الديني ذاته بصفته مجملَ العقائد المفروضة والمطلوب إدراكها وتأملها بل وعيشها وكأنها حقيقة، والتي لا تقبل أيّ نقاش أو تدخل للعقل النقدي المستقل. على العكس، يصبح هذا العقل مصدراً للزندقة والانحراف والضلال إذا لم يقبلْ بأن يصبح كلياً الخادم المطيع للمتخيل الديني. وكلّ الصراع التاريخي المشهور بين الكلام/ والفلسفة متضمّن في هذه الكلمات التالية: المتخيل مشتبه به من قبل العقل المنطقي المركزي باعتباره مولداً للتصورات الوهمية، ثم المتخيل المخدوم من قبل هذا العقل نفسه الذي يستخدم عندئذ المفردات المريحة له كالعقل الإلهي والعقل الأعلى لكي يدل على ما تدعوه الانتربولوجيا الحديثة بالمتخيل الاجتماعي. وفي هذه المجتمعات التي تسيطر فيها التصورات الدينية وتغزو كلَّ مناحي الوجود البشري نجد أنّ المتخيل الديني ينتهي بأنْ يتطابق مع المتخيل الاجتماعي كلياً. من المعروف أنّ

هذا الأخير هو عبارة عن تـركيبة ديناميكية مؤلفـة من الأفكار ـ القـوى والتصورات المهيمنـة مع دعامات وجودية متكررة. وهو يتغذّى من الخطاب الأيديولوجي الذي تنتجـه الفئات الاجتماعية المتنافسة من أجل الهيمنة على الرأسمال الرمزي: أي على القيم المحورية التي تحدّد هويـة كل فئـة من الفئات. وفي الوقت الذي يحتفظ فيه «بـالأفكار ـ القـوى» فإنّ المتخيل الديني يتّخـذ أشكالاً متنوّعة كتنـوع الأيديـولوجيـات المتنافسـة المتولّـدة داخل الحقـل الشاسـع الواسـع الـذي تشكله الأمبراطورية الإسلامية. هناك بالطبع مخيال إسلامي مشترك يستند الى ما سندعوه بنظريـة القيم القـرآنيـة (Axiologie coranique). ولكن هـذا المتخيـل المشـترك يتلقى صيـاغـات وتحـديـدات ومضامين تختلف في كـل حالـة باختـلاف الوضـع الاجتماعي ـ التـاريخي السائـد (أي باختـلاف المجتمعات العديدة التي انتشر فيها الإسلام). بهذا المعنى، يمكننـا القول، بـأنّ كل الـدلالات التي لا تتعلّق بشيء ملحوظ واقعياً ولا بفكر عقلاني، هي دلالات خيالية أو مخيالية بالمعنى العلمي والمليء للكلمـة. ونحن سـوف نلحّ عـلى هـذا المبـدأ الحـاسم لفهم المجتمعـات البشريـة ألا وهـو: إنّ الدلالات الخيالية المعروضة بأثواب العقلانية هي أكثر واقعية وحقيقية من الواقع المادي الحقيقي نفسه؛ هذا الواقع الذي يستخدمه العقل النقدي لإحداث التضادّ بينه وبينهـا. أقصد بـذلك أنّ هـذه الدلالات الخيـالية لهـا وجود ذهني وعقـلي لا يمكن دحضه، وبـالتالي فهي تشكـل المحـرك الديناميكي والفعال للتاريخ. إنها مغروسة ومتجذّرة في وعي الناس إلى حدّ أنها تشكل قوة مـادية ضخمة.

هكذا نجد أنّ المفاهيم التقليديـة كالصـح/ والخطأ، والخـير/ والشر، والجميل/ والقبيـح مع كـل القيم الملازمـة للعقل الخـالص والعقل العمـلي، قد تـزحزحت عن مكـانها المألـوف. ونجد أنفسنا مضطرين أولاً لدراسة عمليات تبلور القوى وتشكلها، أي تبلور القيـم التي سوف تشكـل المتخيل الاجتماعي وتضخ فيه نسغ الحياة والحيوية. فهذا الخيال الاجتماعي يمثل ويـدمج في ذاتـه الخـير والشر، الصح والخـطأ، الجميل والقبيـح على هيئـة النماذج العليـا المثاليـة المضادة للنـماذج السلبية. نقصد النماذج العليا التي خلعت عليها صفات القدسيّة والمثاليّة والبـطوليّة الخـارقة والتي تقصّها علينا حكاياتُ التـأسيس الدينيـة والتراث الخـاص بالجـماعة. وحـدها القـطيعة التـاريخية الضخمة والعميقة (كالثورات التي يولدها المتخيل الاجتماعي في حالـة الغليان) يمكنهـا أن تكسر الرؤى التقليـدية الراسخة من أجل تجريب رؤى جديدة ليست مفرغة أبداً من المِخيال على الرغم من وعود الأديان التبشيرية السـابقة أو الأيديولوجيات العلمانية اللاحقة.

سوف نرى، فيما بعد، كيف يمكن تطبيق هذه المـلاحظات النـظرية والتـأكد من صحتهـا من خـلال دراستنا للقيم الأخـلاقية والسيـاسية المنتشرة في المنـاخ الإسـلامي. والشيء المهم عنـدئـذ سيكون استكشاف نسبة العقل المتخيـل فيها (ولكن أيّ عقـل؟). لنقلْ منـذ الآن بأنّ العقـل يولي ثقته لعملياته ومنتوجاته عن طريق ربط ذاته بالعقل النموذجيّ الأول. عندئذ يصبح قوة موضوعة مباشرة تحت مفهوم الله (وهذا هو المنظور الديني)، أو تحت مفهـوم الكائن المحـرّك الأول (وهذا هو الخط الفلسفيّ). وفي كلتا الحالتين نجد أنفسنا محصورين برؤيـا ميتافيـزيقية خـاصة بـالمتخيل الديني. فالعلاقة الأنطولوجية بين الله والعقل الأول وعالم الأفـلاك والعقل والـروح غير مـوجودة

إلا في التجربة الميتافيزيقية التي تغذيها اللغة الدينية. أو اللغة الأفلاطونية الجديدة. ونحن نعرف مدى التداخل والتضامن بين هاتين اللغتين في كل الفكر القروسطي. (أنظر فيما يخص الإسلام الأثولوجية المنسوبة لأرسطو، والتي هي في الواقع مجتزأة من كتاب الانيادة لأفلوطين والتي ترجمت إلى العربية تحت اسم أرسطو من أجل تسهيل عملية «الاتفاق بين الحكيمين». وبالتالي فنحن نلاحظ حصول التناغم بين المتخيل الديني المتخيل الميتافيزيقي، وهذا هو التناغم والتداخل الذي حققه العقل الأفلاطوني الجديد).

كنت قد بيّنت، فيما يخص نصاً عن العقل منسوباً إلى مسكويه، كيف أنّ التحليل البلاغي واللغوي يتيح لنا أن نفهم كيف أنّ تدفق اليقينيات الذاتية والعفوية يمكن أنْ يوهمنا بوجود العقلنة والعقلانية فيها... والمؤلف يلجأ إلى فكرة الضرورة اللازمة والقيمة الفنية ـ الأخلاقية للكون المبني استناداً إلى الواحد الأحد. ولكن هذا اللزوم يعبر في الواقع عن حاجيات الحساسية ذات الجوهر الديني. هذه الحساسية التي تسيل وتفيض داخل تركيبات مفهومية «منطقية». كان ابن سينا قد قطع في هذا الاتجاه المسار الأكثر طولاً، ولكنه اضطر فيما بعد للاعتراف بعدم جدواه؛ لأنه أحسَّ بالحاجة لتغيير الأسلوب واستخدام الحكايات الرمزية التخييلية التي هي أكثر ملاءمة للرؤيا الروحية الفضفاضة من المفاهيم المنطقية والعقلانية (انظر: حي بن يقظان).

قلنا في مكان سابق: «وهذه الرؤيا المكوّنة من الانفعال الشعري، والحماسة الدينية، والإلحاح المنطقي العقلاني في آن معاً هي التي تشكل، في النهاية، ذلك التماسكَ الإيمانيّ الداخلي (وهذا التعبير الأخير يمثل تسمية أخرى أكثر إيحاء للرؤيا). هذا التماسك الذي هيمن على كل القرون الوسطى. وهو بالذات الذي يغذي تلك السلوكية الروحية التي بدونها تبدو التعاليم الأخلاقية، وكلّ الحكمة القديمة بمثابة الثرثرة الفارغة والمملّة»[7].

بعد كل ما قلناه سابقاً، وبعد استشهادنا بهذا المقطع، يمكننا أنْ نتحدث عن وجود تركيبة مؤلفة من العقل ـ والخيال، أو من الخيال ـ والعقل. وهذه التركيبة تشكّل ملكة على هيئة الخطاب ذي الجوهر الديني الذي تتجه وتتغذى منه في آن واحد. وهذا المفهوم (مفهوم المتخيل) نفسي وتاريخي في ذلك الوقت، وهو الآن في طوره للتبلور بفضل أعمال وكشوفات علماء التاريخ والاجتماع والأنتربولوجيا. سوف أذكر من بينهم الأسماء التالية: جاك لوغوف وجورج دوبي فيما يخص تاريخ القرون الوسطى الغربية، ثم جورج بالانديه فيما يخص المجتمعات الإفريقية والحداثة. أما فيما يخص المجال الإسلامي والعربي فنحن لا نزال في بداية البدايات، وربما في نقطة الصفر. لا نزال في مرحلة التذكير (مجرّد التذكير) بضرورة إدخال مناهج ومصطلحات علم النفس التاريخي وعلم الاجتماع التاريخي إلى ساحة الدراسات العربية والإسلامية. ونأمل أنْ تساهم التحليلات الواردة في هذا الكتاب في توسيع «أرضية المؤرخ» وفضول المؤرخ داخل الساحة المظلمة والمجهولة للتاريخ العربي ـ الإسلامي.

2 ـ المنهجية التقدمية ـ التراجعية

نلاحظ اليوم نوعاً من الهيمنة الطاغية للأيديولوجيات المناضلة (أيديولوجيا الكفاح). وهذه الأيديولوجيات تزاحم المحترفين والمختصين في البحوث العلمية على أرضيتهم بالذات، وتجبرهم بالتالي على اتباع المنهجية التقدميّة ـ التراجعيّة في كل دراسة لموضوع يتعلّق بالإسلام. في الواقع، إنّ الفكر العربي والإسلامي بشكل عام يعيش القطيعة التاريخية مع التراث على المستوى الأيديولوجي أكثر مما يعيشها على المستوى العلمي والإبستمولوجي. فهو إذ يفترض وجود استمرارية عقائدية للإسلام الأولي في حياة المجتمعات النامية الراهنة، فإنه ينفي أيديولوجياً وجودَ أية قطيعة تاريخية بين المعرفة ذات النمط الأسطوري بكل عقلها المخيالي المرافق، والمعرفة ذات النمط التجريبي المرفقة بالعقلانية الوضعية الخاصة «بالروح العلمية الجديدة» على حد تعبير غاستون باشلار. وهذا الرفض الأيديولوجي للقطيعة هو وحده الذي يتيح تدبيج مؤلفات عن الإسلام والدولة ذات رواج تجاري وحماسة عاطفية خالية من أيّ روح علمية أو ابتكارية أصيلة. وبعض هذه المؤلفات الرائجة تشكل وثائق ذات أهمية تمثيلية ليس فقط للأوساط المثقفة الإسلامية، إنما أيضاً لملايين المناضلين السياسيين الذين يسعون لإقامة «حكومة إسلامية». وفيها يجد القارىء عرضاً واضحاً جداً من الناحية التربوية للتصورات الأساسية المشكّلة للمتخيل الإسلامي بالأمس واليوم في علاقته مع ما سوف ندعوه بتجربة المدينة التأسيسية ونموذج المدينة الأعلى (المقصود المدينة المنوّرة وتجربة النبي محمد).

سوف نضرب مثالاً توضيحياً على هذه المؤلفات الإسلامية التمثيلية (أي التي تمثل أفكار أغلبية المسلمين) كتاب محمد العوا(*). وكانت الطبعة الأولى لهذا الكتاب قد صدرت عام 1975. ويمكن تفسير إعادة طبعه بشكل متكرّر بحاجة الجمهور لمثل هذه الكتب ومطابقته لحساسيته ولما يتوخّاه من أجوبة. فهو يستعيد الموضوعات الإسلامية التبجيلية نفسها بعد أن يخلع عليها حلّة «علمية» مزعومة، كما أنه يتميز بأسلوب بلاغي لغوي يرضي رغبات جمهور الطلاب بشكل خاص. سوف نستعرض هنا العناوين الأساسية لفصول الكتاب:

1 ـ نشأة الدولة الإسلامية: قراءة «دستور المدينة» المدروس بصفته النموذج الأعلى المؤسس الذي ينبغي تكراره كما هو إلى ما لا نهاية فيما بعد.

2 ـ في نظام الحكم بعد وفاة الرسول: أ ـ اجتماع السقيفة. ب ـ التطورات السياسية في عهد عثمان وظهور الفرق السياسية. ج ـ في الحكومة وغايتها في الإسلام. د ـ في الدين والدولة. هـ ـ في القيم السياسية الإسلامية: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. و ـ أهم المبادىء الدستورية الإسلامية: 1 ـ الشورى، 2 ـ العدل، 3 ـ الحرية، 4 ـ المساواة، 5 ـ جواز مسألة الحاكم.

الخاتمة: الدولة الإسلامية في العصر الحديث. الدستور الإيراني.

(*) انظر كتاب محمد العوّا «النظام السياسي للدولة الإسلامية»، الطبعة السادسة، القاهرة، 1983.

ملحق: 1 ـ البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام.

2 ـ فتوى لجنة الفتوى بالأزهر الشريف حول الصلح مع إسرائيل والتعاون والتحالف مع دول الاستعمار.

3 ـ الدستور الإسلامي لجمهورية إيران الإسلامية.

نلاحظ أنّ المؤلف ينتقل بسرعة من التحدّث عن «نشأة الدولة المثالية» (وكلمة نشأة قد توهّمنا بأنّ المؤلف يتبع المنهجية التاريخية ولكن الأمر غير ذلك)، إلى التحدث عن «نظام الحكم». وهذا الموضوع الأخير محبّب لدى هؤلاء الكتّاب لأنه يتلاءم تماماً مع عرض العقيدة المثالية المشتركة لدى المخيال الإسلامي، بكل أنواعه، منذ انتصار الرؤيا السنّيّة (انظر الماوردي فيما بعد). والعمليات الأسلوبية التي يتبعها المؤلف من أجل تدعيم الشعارات والمطالب الحالية للمخيال الاجتماعي هي التالية: احتقار السياق التاريخي، اختيار الوقائع المناسبة أو الأحداث الإيجابية وحذف ما عداها، اختيار مقاطع متفرّقة إما من الفكر الليبرالي، أو من الفكر الاشتراكي الحديث السائد في الغرب منذ القرن التاسع عشر مع نزعها تماماً من سياقاتها وحيثياتها التاريخية، وإما من النصوص الكبرى للإسلام الكلاسيكي، مع نزعها أيضاً من سياقاتها التاريخية السائدة في زمنها، ثم إسقاط الصور المثالية النموذجية (الناتجة عن هذه الطريقة في التلاعب بالأحداث والنصوص على الأزمان الماضية وخصوصاً على القرن الهجري الأول وفترة المدينة (أي الفترة الواقعة بين 661/622 م. أو بين السنة (1) من الهجرة والسنة (42)).

هناك سببان يفسّران نجاح مثل هذه الكتب والأدبيات التبجيلية في المجتمعات العربية والإسلامية الراهنة: 1 ـ الحاجة الأيديولوجية لأصحابها في معارضة السلطات السياسية القائمة عن طريق المثال الإسلامي النموذجي الذي يطعن في التوجُّه الدنيوي والغربي للأنظمة السياسية التي وصلت إلى السلطة عن طريق الانقلابات العسكرية غالباً. 2 ـ انعدام الثقافة العلمية التي تتيح للنخبة المثقفة على الأقل أن تكشف وتعرّي الآليات الخادعة لكل تركيبة أيديولوجية من هذا النوع.

في الواقع، إنّ الحالة كانت مختلفة في المجتمعات العربية والإسلامية قبل عشرين عاماً فقط. وهذا ما يبرهن عليه كتاب آخر يتناول موضوعات مشابهة لكتاب محمد سليم العوا المذكور آنفاً. ولكنه يبدو أكثر انفتاحاً على النقد التاريخي، وأكثر حذراً وتروّياً في إطلاق الأحكام واستخدام المفاهيم، وأكثر تحفّظاً فيما يخصّ الخلط السريع والسهل بين مبادىء الإسلام والمبادىء الفكرية الحديثة(*). ما السبب؟ في الواقع، إنه يعود إلى اختلاف الأجيال. أي الاختلاف بين الجيل الليبرالي الجادّ (جيل طه حسين وأحمد أمين وغيرهما)، والجيل الأيديولوجي الثاني الذي ساد بعد الستينيات. فالتكوين الفكري للمتولّي يعود إلى العشرينيات، لأنه كان قد طبع كتاباً عام 1931

(*) الكتاب هو لـ عبد الحميد المتولي، بعنوان: «مبادىء نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادىء الدستورية الحديثة». القاهرة 1966. ومن الجدير ذكره، أنّ المؤلّف هو استاذ القانون الدستوري في كلية الحقوق بالإسكندرية.

عن الديموقراطية في فرنسا. وهناك أسباب عديدة من اجتماعية وثقافية وسياسية تفسّر سبب انتشار الخطاب الأيديولوجي وتوسعه ضد مصلحة الكتابة العلمية وخصوصاً منذ عام 1960-1970. لا نملك هنا الوقت الكافي لتعميق التحليل فيما يخص هذه النقطة. ولا يسعني في الحالة الراهنة، لوضع البحث والدراسات في هذا المجال، إلا أنْ أحيل القارىء إلى مؤلفات من مثل: «الإسلام الراديكالي، التيولوجيا القروسطية والسياسية الحديثة» لإيمانويل سيفان(*).

هكذا يفهم القارىء، ضمن هذه الشروط، أنَّ أيَّ دراسة نقدية تاريخية لموضوعنا تبدو متجاهلة، أو مرفوضة من قبل هذه الأجواء الجدالية والأيديولوجية السائدة في المجتمعات الإسلامية والتي لا تفسح أيّ مجال للمناقشة العلمية. ولكن المناقشة العلمية الانتقادية ينبغي أن تطبق أيضاً على أعمال المستشرقين الخاصة بالأخلاق والسياسة لأنها تظل حيادية، باردة، خارجية. ويظل همّها الوحيد النقل (بالمعنى الحرفي للكلمة). أقصد نقل أفكار وأنظمة الكتّاب المسلمين إلى اللغات الأوروبية الحديثة من فرنسية وإنكليزية وغيرهما. ونلاحظ أنَّ المنهجية التاريخوية والوضعية والفيلولوجية لا تزال مهيمنة على الأوساط الاستشراقية(8). فتركيز المستشرقين الوصفي والبارد على سرد «الوقائع» التاريخية كما هي لا يزال شغلهم الشاغل حتى الآن. وهم بذلك يهملون عملية التحليل النقدي للخطابات الإسلامية ويكتفون بملامستها مسّاً رفيقاً من الخارج دون أي تفاعل أو دخول في العمق. ونضرب مثالاً على ذلك من جملة أمثلة عديدة لا تحصى: الكتاب الذي صدر مؤخراً لـ آن. ك. س. لامبتون: «الدولة والحكومة في إسلام القرون الوسطى. مقدمة لدراسة النظرية السياسية الإسلامية: الفقهاء»(**).

نجد في هذا الكتاب سلسلة متابعة من الدراسات الوصفية المتعلقة بالمفكرين الكلاسيكيين الإسلاميين، معروضة داخل خط من التسلسل الزمني المستقيم دون أنْ يراعى المنظور التاريخي الخاص بالأفكار والنظم بالفعل. والأكثر خطورة من ذلك هو أنَّ المفاهيم والنظريات المعروضة لا تحظى بالدراسات التاريخية والفلسفية التي كانت ستعرّي جوانبها الأيديولوجية وعدم تطابقها بالقياس إلى النصوص الإسلامية التأسيسية، وبالقياس إلى الأنتروبولوجيا السياسية والثقافية في آن معاً. وحدها هذه الدراسة التفكيكية هي القادرة على الحدّ من الآثار الاستلابية للتركيبات والخطابات التبجيلية، في الوقت الذي تتجاوز فيه المنهجية الوصفية التفصيلية، الحيادية والباردة للعلم الاستشراقي «الموضوعي».

في الواقع، إنَّ الرؤيا الأخلاقية والسياسية للإسلام الأول والكلاسيكي لم تعدْ بالنسبة للاستشراق إلاَّ مجرد موضوع للدراسة التاريخية، موضوع لا علاقة له بالحاضر أو بالعصور الحديثة. ويرى الاستشراق أنَّ هذه الرؤيا غير قابلة للتطبيق في أيامنا هذه لأنَّ الخلافة ذاتها قد انتهت كمؤسسة بعد استلام الحرس الديلميين والأتراك للسلطة منذ القرن الثالث والرابع

(*) Emmanuel SIVAN, *Radical Islam, Medieval Theology and modern Politics*. YALE. Up. 1985.

(**) Ann K.S. LAMBTON. *State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the study of islamic political theory: the Juristes*, Oxford University press, 1981.

الهجري (أي التاسع والعاشر الميلادي). والأنظمة السياسية العديدة التي تتالت منذ ذلك الحين على أرض الإسلام لم تهتم بتطبيق «المبادىء الدستورية» التي يفتخر بها المسلمون الحاليون كثيراً، ويؤكدون على فرادتها وحداثتها. كما ويؤكدون على فعاليتها وتفوّقها العقائدي على كل الدساتير الغربية الحديثة إذا ما طبقت الآن كما كانت تطبق في زمن النبي...

كيف يمكن أنْ نضع حداً لسوء التفاهم الكبير الحاصل بين المستشرقين والمسلمين؟ كيف يمكن أنْ نضع حداً لهذه المماحكة الجدالية القائمة على رفض التاريخية من الجهة الإسلامية، ورفض الاهتمام بعناصر الخيال المتخيل الاجتماعي وضغطه الشديد على وعي المسلمين المعاصرين من الجهة الاستشراقية؟ يضاف إلى ذلك، رفض الاستشراق للدخول في المعمعة، وممارسة نقد الخطاب والأيديولوجيات. يبدو لي شخصياً أنه من الملحّ والعاجل أنْ نتجاوز هذه المواقع الجامدة، ونفتتح حقلاً جديداً وورشة جديدة من البحوث والدراسات التحليلية المعمقة. وكل ذلك عن طريق إغناء المناقشة بواسطة إدخال الإشكاليات والمنهجيات والأدوات المفهومية الحديثة التي يرفضها كلا الطرفين ويجهلانها (أي الطرف الإسلامي والآخر الاستشراقي).

لكي نبرز هذا الهدف أكثر، ونجعله مشروعاً، فإنه من المفيد أنْ نعود قليلاً إلى المداخلات الأساسية التي ألقيت في ندوة اليونسكو، مفرّقين بين وجهة النظر الإسلامية والموقف الاستشراقي. كانت المداخلة الأكثر تفجّراً وإثارةً من الناحية الأيديولوجية هي، بدون شك، مداخلة روجيه غارودي الذي أصابته مؤخراً النعمة الإسلامية. ونحن نذكر هذه المداخلة، ليس لقيمتها الفكرية الأزلية أو لدقّتها العلمية، وإنما نظراً للتأثير الذي سوف تحدثه قصة غارودي على الجمهور الإسلامي العام. فهو يتلاعب بفعالية ملحوظة بالأرقام والأسماء والوقائع لكي ينسفه الأحداث التاريخية الكبرى والمعقّدة من مثل فترة النهضة في أوروبا، والثورة الفرنسية الكبرى 1789 في الغرب. ولكنه بالمقابل يزيد من بهاء النموذج الإسلامي الأعلى، ويخلع عليه المديح الأقصى. فهو يرى أنّ ولادة النهضة في الغرب قد رافقتها ولادة النزعة الفردية والرأسمالية والاستعمارية، ورافقتها أيضاً خسارة متدرّجة للبعد الإلهي في الإنسان. ولم يعدْ من هم للدولة إلّا الربح والفائدة والنمو الاقتصادي؛ وراحت بذلك تحصر الفرد داخل القوانين الإكراهية والقسرية. هذه القوانين التي طبّقت بدون تسامح من قبل الجيش والبوليس والموظفين البالغي الحماسة. وفي رأيه أنّ قرار إعلان حقوق الإنسان ما هو إلا إعلان لحقوق المالكين دون غيرهم. ويرى، في المقابل، أنّ الإسلام قد حافظ على أولوية التعالي والتنزيه وأولوية الأمة الدينية كما كانتا قد تأسّستا وترسّختا في المدينة من قبل النبي. إنّ التُّقى والوَرَع وخشية الله تجعل الدولة والفرد في حالة احترام دائم للمطلق المتعالي الذي يتعالى على كل المبادرات الأرضية والأعمال البشرية، والتي تصغر أمامه مهما كبرت وعلا شأنها. وهكذا يقسم غارودي العالم إلى قسمين، غربي/ وإسلامي، فمن جهة توجد شريعة الغاب وأخلاق الذئاب، ومن الجهة الأخرى لا يوجد إلا المدينة الفاضلة والتآخي بفضل «المبادىء الدستورية» الإسلامية، التي حُظيت بإشادة متكرّرة من قبل مساهمين آخرين في المؤتمر المذكور. ثم تليت مداخلات أخرى في الندوة لا تقل عداء للتاريخ وجهلاً بالمنهجية التاريخية عن مداخلة روجيه غارودي فهي تسقط كلّ المفاهيم الحديثة

والمؤسسات والأفكار التي تولّدت تاريخياً من خلال الصراعات الاجتماعية والسياسية التي شهدتها أوروبا بدءاً من القرن السادس عشر وحتى اليوم، أقول تسقطها على الإسلام. إنها تسقط مفاهيم الديموقراطية والاشتراكية والعقلانية العلمية الحديثة على تعاليم النبي والخلفاء الراشدين والقانون الديني الإسلامي. هنا تكمن إحدى المغالطات التاريخية (anachronismes) الأكثر شيوعاً وانتشاراً في العالمَيْن العربي والإسلامي.

وقد لاحظنا في الندوة أنّ المداخلات التي طرحت من الناحية الإسلامية قد تميزت بالاعتدال الهادف إلى إعادة التفكير بتراث الإسلام واستخدام المنهجيات والمعطيات الحديثة ذات المنشأ الأجنبي بنوع من الحذر والتحفظ. ولكن هذه المقاربة ذات الطابع الجامعي والأكاديمي تظل محدودة جداً ومحصورة بجوانب خاصة كالحركة الإصلاحية وموقف هذا المفكّر أو ذاك، أو هذا المناضل المعروف أو ذاك، أو دور الهيمنة الاستعمارية في تخلف العرب والمسلمين، إلخ... فلست ألمح في ذلك كله، ولا من خلال كل ذلك، انبثاقَ أيّ مشروع علميّ شموليّ طموح يهدف إلى إعادة التفكير الجذري بالرؤيا الأخلاقية والسياسية في الإسلام، عن طريق وضع القيم العقائدية والإيمانية التكرارية على محك التاريخ، وجعلها إشكالية (problèmatiques) لا مطلقةً أو نهائية تتجاوز التاريخ. لا ألمح للأسف، حتى الآن في العالم الإسلامي، ظهور مثل هذا المشروع الكبير الواسع. هذا على الرغم من الحاجة الماسة إليه.

بالمقابل نجد أن تيلمان ناجيل يحلّل الإسلام بصفته ذاتاً متعالية تهيمن على وعي المؤمنين لكي تنتج تاريخاً نمطياً للمجتمعات التي انتشرت فيها وكونت بنيوياً بهذه التصورات المتخيل الجماعي الإسلامي. وباسم هذا الإسلام المثالي الأعلى الذي يمارس دوره كمثال نمطي يُحتذى، ترسّخ ذلك الرفض الإسلامي القاطع للسلطة الناتجة عن الانقلابات العسكرية وفرض الأمر الواقع (أقصد الرفض بكل نسخه: السنية والشيعية والخارجية). ولم يدرس المفكرون حتى الآن الرؤيا الأخلاقية والسياسية للإسلام من هذه الزاوية السلبية والاحتجاجية. فقط اكتفوا بالتركيز على الرفض الشيعي والخارجي من جهة، والتركيز على قبول السُنّة للسلطة حتى ولو كانت جائرة من جهة أخرى: أي القبول بها ما دامت تحافظ على النظام الاجتماعي وضبط الأمن (سلطة جائرة خير من الفتنة...).

سوف نعود فيما بعد إلى هذه النقطة لكي نكمل التحليل الذي ابتدأه ناجيل، وسوف نتساءل عن الدلالة والمغزى المنسوب إلى هذا الرفض وإلى التاريخ الفعلي الذي جرى على الرغم منه. كيف ضغط هذا الرفض، ولا يزال يضغط حتى الآن على تشكل السلطة وممارستها في مختلف الأوساط الاجتماعية ـ الثقافية لدار الإسلام (أي في مختلف المجتمعات التي انتشر فيها الإسلام). ما هو حجم مساهمة الظاهرة المهدوية والنزعات المرابطية المحلية وزعماء الزوايا الدينية، ثم مؤخراً، الظاهرة الخمينية في تحوير الرفض وتحويله الأيديولوجي؛ هذا الرفض المعبَّر عنه عن طريق اللجوء إلى المخيال الإسلامي طبقاً للسلوكيات والأخلاقية السائدة في كل مجتمع؟ (كمجتمع السنغال، أو السودان، أو المغرب الأقصى، أو ليبيا، أو إيران، أو تركيا، الخ...).

تتميز هذه المقاربة بالمزيّة الكبيرة التالية: إنها تتيح لنا أن نأخذ بعين الاعتبار كلّ تجليات الرؤيا الإسلامية وكل صياغاتها التعبيرية أياً يكن المجتمع، أو الفئة، أو الطائفة، أو الحركة التي انتشرت فيها، وأياً يكن المنعطف الزمني واللحظة التاريخية التي شهدتها. وهذه هي الطريقة الوحيدة لتحرير التحليل والتفكير من تلك المسلمات التيولوجية والأيديولوجية التي تضغط على المجتمعات العربية والإسلامية منذ قرون وقرون. إنها الوسيلة الوحيدة لتحرير العقل من تلك المسلمات التيولوجية التي تعطي الأولوية والأفضلية «للفرقة الناجية»، وترمي كلّ الفِرق الأخرى في مهاوي الخطأ والضلال، وذلك طبقاً لحديث نبوي مشهور طالما استشهدوا به بخصوص انقسام الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة، واحدة منها في الجنّة، وكل الباقيات في النار...

لم تحصل حتى الآن أية دراسة في هذا المجال تجمع بين الجانب الوصفي المحايد والجانب التحليلي التفسيري اللاتيولوجي. لم تحصل حتى الآن أية دراسة تاريخية معمقة تدرس المواقع العقائدية لمختلف الفِرق في الإسلام. بالطبع، هناك كتاب هنري لاوست المشهور في هذا الصدد. وهو يخطو خطوة في هذا الاتجاه ولكنه لا يفي بالمراد(*). فهو يظل عبارة عن مدونة تصنيفية، أو فهرس شامل يجمع بين دفتيه مختلف الوقائع والأسماء والفِرق الإسلامية مرتبة بحسب التسلسل الزمني الخطّي المعروف. وهو لا يختلف، من حيث المنهج، عن كتب البِدَع الإسلامية إلا بنقطة واحدة: هو أنه يرفض إطلاق حكم تيولوجي على كل فِرقة بالسلب أو بالإيجاب (بالتفكير أو بالنجاة).

هذا يعني أنّ الموقف الذي أريد فرضه هنا لأول مرة في تاريخ الإسلام لا يزال يشكل موضوعاً لا مفكراً فيه داخل الفكر الإسلامي والفكر العربي. ولهذا السبب بالذات، فإني أريد إخراج هذه المسائل الحساسة والهامة من دائرة اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه، لكي تصبح موضوعاً قابلاً للدرس والتحليل والتفكير. لقد حذفت هذه المسائل من ساحة الفكر العربي الإسلامي بواسطة الأرثوذكسية الاتباعية والسلطة السياسية المتحالفة معها. ولهذا السبب بالذات فإني أريد ممارسة الاجتهاد المفتوح على المعرفة الحديثة الخاصة بالتاريخ والمجتمعات والثقافات والأديان.

أما المعرفة الاتباعية أو السكولاستيكية الجديدة، إسلاميةً كانت أمْ استشراقية، فهي تهمل هذه الجوانب والقضايا الأساسية التي تشغل العالم العربي والإسلامي. وهي تعتقد بأنها تحلل الأمور والأحداث الجارية في العالم الإسلامي، إذ ترجع إلى النصوص التأسيسية للتراث وإلى المصادر الكلاسيكية وإلى التعاليم النظرية وإلى النماذج ـ النمطية العليا التي شكلها عبر القرون رجال الدين من العلماء. وهكذا تفترض منهجيتهم نوعاً من الاستمرارية التاريخية المضمونة (بحسب اليقين الإسلامي) بواسطة الاستمرارية الانطولوجية للوحي القرآني. وهكذا يرفضون أن يأخذوا بعين الاعتبار كلّ القطيعات الاجتماعية والثقافية والنفسية، وكل أنواع النسيان والتمويه

(*) H. LAOUST, *Les Schismes dans l'Islam*.

والتحريف والتحوير التي تسيطر على التاريخ الفعلي لكل المجتمعات البشرية (وليس فقط للمجتمعات العربية والإسلامية).

هذه هي المنهجية التقدمية ـ التراجعية التي ابتدأت أختطُّ هنا ملامحها العريضة. إنها تتطلب منا الرجوع في الزمن إلى الماضي، في الوقت الذي نأخذ فيه بعين الاعتبار كلّ التلاعبات التي يتعرض لها هذا الماضي في الحاضر، وفي كل منعطف تاريخي جديد. كما أنها تتطلب منا النزول في الزمن الى الحاضر، أي إلى وقتنا الراهن لكي نحدد الأشياء التي انقرضت إلى غير رجعة في هذا الماضي (مفهوم القطيعة)، ثم لكي نحدّد المكتسبات الإيجابية التي أهملت ونسيت وحجبت ظلماً وعدواناً. إنّ هذه المكتسبات الإيجابية الخاصة بالماضي والتراث تستحق أن تستعاد من جديد وتحظى بالاهتمام داخل سياقنا التاريخي الحديث. ونحن، إذ نفعل ذلك نكون قد أنجزنا في الحركة الواحدة واللحظة الواحدة، عملاً كلياً للمعرفة العلمية وللفكر المتعلّق بهذه المعرفة.

لكي نجسّد هذه المبادىء المنهجية عملياً، أي لكي نطبقها على التراث العربي الإسلامي، فإنه يستحسن بنا أن نجتاز في هذا الكتاب المراحلَ الأربع التالية:

1 ـ نظرية القِيَم القرآنية؛
2 ـ دين، دولة، دنيا؛
3 ـ رؤى أخلاقية وحسّ عملي عفوي ومباشر؛
4 ـ رؤى سياسية وتاريخ محسوس؛
خاتمة: الإسلام اليوم.

هوامش المقدمة

(1) هذا هو العنوان الذي خلعته اليونسكو على المؤتمر العلمي الذي كان سبب تأليف هذا الكتاب. ولكن ربما كان تعقّد الظاهرة الإسلامية يسمح لنا بأنْ نقترح العنوان على الوجه التالي: «الرؤى الأخلاقية والسياسية في الإسلام» (بصيغة الجمع لا المفرد).

(2) انظر كتاب محمد أركون ولويس غارديه: «الإسلام بالأمس وغداً»، باريس، 1978، ص 208.

Arkoun-Gardet: *L'Islam, Hier-Demain*, p.208, Buchet/ chastel, Paris, 1978.

(3) سوف أكتب دائماً كلمة إسلام بالحرف الكبير (Islam) للتعبير عن الرؤيا المثالية التي تجيّش الخطاب الإسلامي الأرثوذكسي. ولكنني سوف أكتب كلمة «إسلام» بالحرف الصغير (islam) لكي أدلّ على ظاهرة مرتبطة أكثر بالتحرّي «العلمي» تماماً كمادتها وموضوعها.

(4) فيما يخص تحديد هذه الفترة ومسائل التقسيم الزمني للعصور التاريخية أنظر الكتاب التالي: محمد أركون، الفكر العربي، المطبوعات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثالثة، 1985. ثم انظر للمؤلف نفسه: كتاب «نقد العقل الإسلامي» الذي نقل إلى العربية تحت عنوان «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986.

M. Arkoun: - *La Pensée arabe*, PUF, 3e édition, 1985.
- *Pour Une critique de la raison islamique*, maison neuve-larose, 1984.

(5) انظر المبحث التالي لمحمد أركون في كتابه: «مقالات في الفكر الإسلامي» (العقلانية المركزية والحقيقة الدينية طبقاً لأبو الحسن العامري).

M. Arkoun: «*Logo centrisme et vérité religieuse selon Abu-l-Hasan al-'Amiri*'.» dans Essais sur la pensée islamique, p.185-231, maison neuve-larose 3e édition, 1984.

(6) أنظر دراسة محمد أركون: «هل نستطيع أن نتحدّث عن العجيب المدهش في القرآن؟» في كتاب قراءات في القرآن ص 87-144، باريس، 1982.

M. Arkoun: «*Peut-on parler de merveilleux dans le Coran*»*?* dans lectures du Coran, p.87-144, maison neuve-larose 1982.

(7) أنظر كتاب محمد أركون: «النزعة الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري»، ص 267، الطبعة الثانية، فران، 1982.

أعدْتُ استخدام هذا المقطع المكتوب عام 1969 هنا، وسوف أضع تحت أنظار القارىء الفقرة الأولى من «رسالة في العقل» وهي منسوبة إلى مسكويه، وقد استشهدنا بها في كتابنا السالف الذكر، ص 263، جاء في الفقرة المذكورة:

«واعلم أنّ الله تعالى جعل العقول لباب العالمين الكبير والصغير، فمنزلتها منه منزلة القوام الحافظ لهما والمهيمن. فأول ما خلق العقل الأول الذي هو المبدع الأول وصاحب اللوح والقلم والكتاب المنزل فيه كل شيء. وهو جوهر غير متسجم، ولا هو في مادة بل هو قائم بذاته، وبه يقوم كل شيء بإذن خالقه. فهو يعقل ذاته ويعقل خالقه، فبحسب ما عقل من ذاته وجد عنه الفلك الأعلى الذي يعبر عنه بالعرش بإذنه، وهو محرّك الكل بالنفس التي فيه، والعقل الأول المبدع بهذْيه. وبحسب ما عقل من خالقه فاض عنه العقل الثاني بإذنه، أعني أنه وجد عنه العقل الثاني على طريق الأخذ والتأدية، وليس فيه إلاّ الوساطة، فأما وجود العرش عنه فبما علمه خالقه وأعطاه من القوة والحكمة، فبما أبدعه في العقل الذي به عقل ذاته وجد العرش، وبالعقل الذي عقل به خالقه انبجس عنه العقل الثاني».

ملاحظة: إنّ استخدام المفردات الرمزية الشائعة لدى الإسماعيليين (كاللوح، والقلم، والعرش، ثم تعبير الاب البار في رأس الرسالة، انظر الصفحة 83)، يجعلنا نشتبه في نسبتها إلى مسكويه. ولكن يمكننا التفكير بأنّ التشابه هنا هو عبارة عن مجرّد مصادفة، أو أنّ مسكويه يستخدم تراثاً مشاعاً ومشتركاً. ومهما يكن من أمر، فإنّ التصورات والمفاهيم المتضمنة في الرسالة هي بحد ذاتها إرث مشاع للجميع، ولا يمكن لفيلسوف كمسكويه أنْ يكون غريباً عن هذا الإرث، أو أن يجهله.

M. Arkoun: *L'Humanisme arabe au IV siècle de l'Hègire*. p.267 2e éd. J. Vrin, Paris, 1982.

(8) انظر كتابي المذكور سابقاً: الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري، ص 132-142.

الفصل الأول

- I -

نظرية القيم القرآنية

إذا كنّا نتطلق من القرآن، فإنّ ذلك لا يعني مسايرة الموضوع التربويّ الخاصّ بالعصر التأسيسي والمتّخذ عادة كمثل يُحتذى للعبرة والعظة والقدوة، وإنما لكي نفهم الاستخدام الكثيف الذي يتعرض له الآن في كل العالم الإسلامي. أقول ذلك، ونحن نواجه مطلبَيْن ملحّين أساسيين ينبغي التكفل بهما: أولاً معاش المسلمين اليوم وأوضاعهم المحسوسة، وثانياً الفكر العلمي الحديث. نلاحظ من الناحية الاجتماعية والأيديولوجية أنّ القرآن حاضر اليوم في الحياة اليومية للمجتمعات الإسلامية أكثر من أي وقت مضى. فوسائل الإعلام قد حوّرت طريقة حضوره في المجتمع وغيرتها، وربما زادت من هيمنة هذا الحضور على النفوس. وأما من الناحية النظرية، فإنّ القرآن يميل لأن يبدو بمثابة «الدستور النموذجي» الأعلى، وذروة المشروعية القصوى، والمصدر الغنيّ الذي لا ينفد لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع الإسلامي الأصيل بحسب رأي المناضلين. قلت نظرياً، وأنا أقصد ما أقول. ذلك أنّ الاستخدام الذي يتعرض له القرآن حالياً يعزو إليه وظائف أيديولوجية تؤثر على كل الفضاء الاجتماعي والسياسي. إن هذه الأدْلجة لكلام ديني بالكامل لا تمنع الفئات الاجتماعية المتنوعة من التفاعل بشكل مختلف، والرد بشكل مغاير على هيجان المناضلين السياسيين الذين يستخدمون النص القرآني لتجييشهم وتعبئتهم.

ولكن لا ينبغي الاكتفاء بملاحظة هذا الحضور المهيمن للنص القرآني في المجتمعات الإسلامية، وإنما ينبغي أنْ نتساءل عن ماهية العبارات القرآنية التي هيمنت على الرؤيا الإسلامية للعالم منذ تجليّات الوحي في مكة والمدينة. ثم ينبغي التساؤل عن نوعية العبارات القرآنية (أو الآيات) التي تعود في حضورها الراهن إلى الظرف التاريخي والأوساط الاجتماعية ـ الثقافية الجديدة. إنْ هذا التمييز الذي نقترحه هنا بين الآيات، لا يستعيد ذلك التمييز القديم الذي قام به الفقهاء بين الآيات المحكمات/ والآيات المُبْهمات. وإنما نحن نقصد شيئاً آخر. نحن نريد استخراج (أو استخلاص) النظرية الأخلاقية القرآنية التي وجّهت حتى يومنا هذا ممارسة كل الفكر العربي ـ الإسلامي طيلة تاريخه الطويل.

ونحن نقصد بالنظرية الأخلاقية القرآنية المبادىء المحورية الخلقية التي رسخها (القرآن). ولهذه الكلمة في تحديدنا معنيان اثنان: فأولاً هي تشير إلى نقد القيمة (La valeur)، كما يبدو عليه هذا النقد في النصّ القرآني ذاته. وثانياً، فهي تدلّ على نظام القيم المحورية التي رسخها هذا النقد واقترحها على ﴿من ألقى السمع وهو شهيد﴾ ليس من أجل الاكتفاء بالتأمل الروحي لها، وإنما من أجل أن يجسّدها المؤمن في حياته اليومية وفي كل لحظة من لحظات حياته ووجوده. هذا الوجود الذي ينبغي أن يشهد في كل لحظة على المطلق المتعالي الذي يحيط به.

وهدفنا من دراسة نظرية القيم المحورية هذه ليس إعادتها إلى الساحة، أو تدعيم هذه التعاليم والقيم اليوم. فهذه المهمة يقوم بها أناس آخرون عديدون من مربّين وخطباء ووعاظ. وإنما نحن نهدف تحقيق شيء آخر. نحن نريد أنْ نموضع هذه القيم المحورية بالقياس إلى القيم المحورية الخاصة بالعقل المستقل الذي يعتبر معطى الوحي بمثابة مادة للمعرفة النقدية، وليس فقط مصدراً للتربية والتأسيس وتهذيب الأخلاق. نلاحظ أنّ الكتّاب ينخرطون عادة بدراسة الأخلاق في القرآن دون أن يهتموا بهذه اللعبة النظرية، أو هذا التداخل والتفاعل المتبادل بين المحورية الأخلاقية القرآنية والمحورية الأخلاقية الخاصة بالعقل النقدي. ومن المعروف أنّ العقل النقدي لا يمكن أنْ يكون خاضعاً للتيولوجيا التقليدية. إنه مستقل ومسؤول بذاته ولذاته. ونحن نهدف من وراء كل ذلك إلى تغيير اللغة النظرية التقليدية، والتوصل إلى لغة جديدة متوافقة مع العصر من أجل عرض الرؤيا الأخلاقية والسياسية للإسلام كما هي وبشكل تاريخي.

1 ـ النقد القرآني للقيمة

الخطاب القرآني يعلن الحقيقة المطلقة عن العالم والمخلوقات والتاريخ بكل الهيبة والسيادة الخاصة بمؤلفه: الله الواحد الأحد، المهيمن، الجبار. وقد راح هذا الخطاب، مرفقاً بالعمل التاريخي المحسوس للنبي محمد، يرسّخ شيئاً فشيئاً هرمية مراتبية للقيم أدعوها هنا بالنظرية الأخلاقية القرآنية، أو بالمحورية القيمية القرآنية (من قيمة) (L'Axiologie coranique).

وقد استخدم الخطاب القرآني العديد من الأساليب الأدبية والبلاغية لرفع بعض القيم وخفض بعضها الآخر. ينبغي أن نعلم أنّ القرآن هو خطاب متجذّر في تاريخ ديناميكي محسوس. ونقده للقيمة دائماً ديالكتيكي أو جدلي، لأنه واجه معارضين ناشطين يرفضون رؤيته للعالم، والتاريخ، والشخص البشري. والحكاية (أو القصص) هي أفضل إطار أدبي، وأفضل وسيلة فنية لهذا العرض الجدالي القوي للقيم الجديدة التي يريد فرضها محل قيم الشعوب الضالة، العاصية، التي رفضت أن تسمع نداء ربها. ولذا يلجأ الخطاب اللغوي القرآني إلى أسلوب التهديد والوعيد والاحتقار والاستهزاء. وتهيمن هذه العمليات البلاغية على أسلوبه. وهي تشكل دلالات واضحة على انخراط الخطاب القرآني في صراع عنيف جار من أجل. . . من أجل ماذا؟ من أجل التحرير الحاسم للوضع الإنساني، يقول المؤمنون. المقصود تحريره من الفوضى والاضطراب المعنوي والإكراهات العمياء التي كان سيتخبط وجوده فيها لولا وجود

الله، هذا ما يقوله المؤمنون طبقاً للتصريحات التي يكررها القرآن ذاته مرات عديدة. أما المؤرخون الحريصون على استخراج الوقائع والأحداث التي جرت أكثر مما هم حريصون على استخراج المقاصد والنيات فيقولون: من أجل إيصال طائفة المسلمين الوليدة حديثاً إلى سدة السلطة. كيف نحسم الأمر بين هذين الفريقين، أو بين هذين الجوابين المتضادين؟ إنها مناقشة حساسة ودقيقة جداً كما هو واضح. كنت قد حاولت سابقاً الإجابة عن هذا السؤال المرعب. لن أكرر هنا ما قلته في أماكن أخرى، وإنما سوف أضيف بعض الاقتراحات والعناصر التحليلية الجديدة انطلاقاً من مشكلة القيمة. ولم تتحْ لي المناسبة الملائمة في الماضي لتناول هذه المسألة ضمن منظور التاريخ النقدي للفكر العربي ـ الإسلامي[1]. ولذلك فإني أركز عليها الحديث الآن.

ينبغي أنْ نطرح أولاً هذا السؤال: ما المعايير الحاسمة التي يستخدمها القرآن لكي يختطّ الحدود الفاصلة بين أنواع السلوك الإيجابية المتوافقة مع نظام قيمه، وأنواع السلوك السلبية التي تهدم هذا النظام؟ ألمح منها أربعة معايير أساسية يؤدي الترابط والتشابك الوثيق فيما بينها إلى بلورة المحورية الأخلاقية القرآنية وتحديدها. أقصد بذلك تلك الاستراتيجية الشاملة التي تهدف في اللحظة نفسها إلى الحطّ من قيم «المجتمع الجاهلي المتوحّش»، من أجل إحلال قيم أخرى محلها: أي قِيَم طائفة المؤمنين المنخرطة في التحالف الأبدي مع الله (الميثاق بلغة القرآن). إليكم الآن هذه المعايير الأربعة:

1 ـ أسماء الله الحسنى.
2 ـ الشهادة.
3 ـ الأمة، المؤمنون
4 ـ الشرع، الأمر.

وسوف نفصل الحديث فيها كلها على النحو التالي:

1 ـ أسماء الله الحسنى: «أن تستقبل الله في قلبك كما يصف هو ذاته»: هذا هو الموقف الذي انتصر في نهاية المطاف ضد خط التيولوجيا النظرية، كخط المعتزلة والفلاسفة المتأثرين كثيراً بالفكرة الأفلاطونية عن الواحد الأمثل (L'Un) المعزول والنقي في بساطته العقلية التأملية. أما إله القرآن فهو الله الحي، الناشط، المنخرط والفاعل في التاريخ. وهو يبدو دائماً على علاقة بالخلق والمخلوقات. إنه الفاعل الأول والمهيمن على تاريخ النجاة في الدنيا الآخرة، وعلى التاريخ الأرضي المحسوس (نقصد بتاريخ النجاة أنواع الوحي المتابعة التي نزلت على البشر بالإضافة إلى المنظور الأخروي للوجود). وبالتالي فإنّ كلّ مسلم مؤمن يتلقى الله بواسطة التجربة التاريخية للأمة ومن خلالها. والصفات المعزوة لله ليست عبارة عن مواضيع للتأمّل النظري، أو التأمل السلبي الخارج عن إطار الوجود المحسوس، وإنما هي عبارة عن المفردات والتعابير المطابقة التي ينبغي على الإنسان أنْ يستخدمها من أجل التكلم عنه، والتوجه إليه، ومن أجل شكره وطاعته لنعمه التي أسبغها على المؤمنين. وهو لا يتجلّ فقط من خلال اللغة، وإنما من خلال الحركة الروحية والزمنية بشكل متداخل لا ينفصم. وقد انبثقت طائفة المسلمين الأولى لأول مرة في

التاريخ من خلال هذه الحركة المزدوجة والمتساوقة وذلك من خلال التجربة النبوية التي دامت عشرين عاماً. نقصد بالحركة الروحية والزمنية هنا تلك التجربة التاريخية والمتعالية في آن معاً: أي التي تشمل تاريخ النجاة الأخروي والتاريخ الأرضي الدنيوي في آن معاً. ولكن حذارِ، حذارِ من الخلط الفوري والسريع بين الروحي والزمني في الإسلام، وتدعيم تلك الفكرة الشائعة والمهيمنة على المسلمين والمستشرقين معاً. حذارِ من أن نستنتج ونقول: هنا يوجد الجذر الأنطولوجي (وليس فقط التاريخي) للخلط بين الروحي والزمني في الإسلام؛ هذا الخلط المشهور الذي يميز الإسلام عن غيره من الأديان. سوف نتوقف فيها بعد مطولاً عند هذه المسألة الأساسية. لنسجل هنا فقط الملاحظة التالية: إنَّ القرآن يؤسس نوعاً من المراتبية الهرمية، ونوعاً من التمفصل المبتكر (وليس الخلط) بين العامِلَيْنِ الروحي والزمني. إنَّ المستشرقين إذ يؤيدون هذا الخلط في الإسلام يعبرون ضمنياً وبشكل تلميحي عن تفوّق الغرب الذي عرف كيف يفصل قانونياً بين الذروتَيْنِ المذكورتَيْنِ، في حين فشل المسلمون في ذلك. هذا ما يريدون قوله أكثر من استخلاص وجهة نظر القرآن كما هي على حقيقتها.

كنت قد ميّزت سابقاً، وفي مواضع عديدة، بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية[2]. فالظاهرة الإسلامية ليست إلا تجسيداً تقريبياً من الناحية النظرية والعملية للظاهرة القرآنية، في التاريخ. إنها عبارة عن محاولة غير دقيقة وغير مطابقة في الغالب لتحيين وتجسيد المقاصد والمعاني الأولى للخطاب القرآني وليس فقط حرفيته؛ هذا الخطاب الذي يستعصي على كل التفاسير. ويبدو لي الحدس الديني للحنابلة صحيحاً عندما يلحّون على ضرورة تلاوة القرآن واستنباطه من الداخل بعباراته وصياغاته اللغوية الخاصة بالذات. فالواقع، أنَّ اللغة القرآنية والدينية بشكل عام تتميز ببعد رمزي عجزت المنهجيات الألسنية والفقهية اللغوية أن تستكشفه، أو تقبض عليه حتى الآن. والخطاب القرآني ـ كخطاب التوراة والأناجيل ـ يرتفع بهذا البعد إلى مستوى يفوق الوصف. ووحدهم الصوفيون في الهند، وفي اليهودية القبلانية والمسيحية والإسلام استطاعوا استشعاره والهجس به.

لقد رسخ القرآن مراتبية هرمية أو طبقية أنطولوجية ذات مستويين: الأول والأعلى هو مستوى المطلق التنزيهي المتعالي، والمستوى الثاني والأدنى هو مستوى التجسيد التاريخي والعمل التاريخي المحسوس، لا النظري ولا المثالي. وهذه المراتبية الطبقية (طبقة فوق طبقة) متضمنة لغوياً في صياغة الخطاب القرآني ذاته، ومتجسدة تاريخياً في تجربة المدينة التي تحوّلت فيما بعد إلى نموذج مثالي أعلى يحتذى. ولكي نبرهن فعلياً على هذه الفرضية ينبغي أنْ نمتلك أولاً طيبولوجيا دقيقة للخطاب الديني، وثانياً نظرية متكاملة ومُرْضِية للمجاز والرمز، وثالثاً معرفة تاريخية أكثر دقةً بالعمل السياسي المحسوس للنبي محمد في المدينة. ولكننا نلاحظ أنَّ كل هذه الشروط الأولية هي أبعد ما تكون عن التحقيق حتى الآن. وهكذا نجد أنفسنا مجبرين إما على الاكتفاء «بالحدس» الخاص بالحنابلة والصوفية، وإما على فتح ورشات جديدة للبحث العلمي والتاريخي كما نفعل في هذه اللحظة.

ولكن كل محاولة تطمح إلى تجديد مجال مقدس من مجالات المعرفة تصطدم فوراً بنوعَيْن من

الرفض، متعاضدين ومتكاملين هما: موقف التراث الأرثوذكسي الذي يرتكز على البداهة المجربة والمرسخة من قبل رجال الدين، أي على بداهة التراث كما هو معروض من قبل الرواية الأرثوذكسية وعدم حاجته إلى أي تفسير أو توضيح لأنه واضح ومفسر وبدهي. كما يرتكز على الحقيقة المحدوس بها، ولكن التي لم تشرح أبداً على هيئة نظرية إيضاحية. أما الموقف الثاني الرافض فيتجلى في المنهجية الشكلانية المفرطة لأولئك الألسنيين «الجادّين» الذين يرفضون الانخراط في «ثرثرات» خارجة عن مجال اللغة وعلم الألسنيات. ولكن يوجد-لحسن الحظ علماء ألسنيات وسيمائيات آخرون يهتمون بالمعنى والدلالة، وليس فقط بالحرف والصوت والشكل. وقد حقق البحث السيميائي الحديث فتوحات مهمة في السنوات الأخيرة[3].

لنخاطرْ هنا ببعض الملاحظات العاجلة والمؤقتة. فصفات الله من نوع: الجبار، المهيمن، الرحمن، الرحيم، المريد، كاشف الغيب... هي عبارة عن نقاط ارتكاز يستند عليها الفكر من أجل الإمساك بالكينونة. بل أكثر من ذلك، إنها تجعل الكائن المطلق يخترقني كإنسان؛ هذا الكائن الأعلى الذي لا يحتاج لأيّ شيء أو صفة أو تحديد من أجل أن يكون. ينبغي أنْ نعلم أنْ الخطاب القرآني هو خطاب تكويني فاعل ومؤثر: بمعنى أنه يخلقني ويصوغني طبقاً لتحديداته الخاصة عندما أتلوه وأتلفّظ بآياته وصياغاته اللغوية. ولا أعلم فيما إذا كانت هذه المقدرة الخلاقة التي يتمتع بها النص القرآني عائدة إلى تركيبته المجازية الهائلة التي تتحكم به كله وتجعله يشتغل ويمارس دوره بصفته وحدة نصية متكاملة وجبارة، أما أنْ المجاز الذي يرسخ مادة رمزية خصبة هو مرتبط بالإبداع المعنوي الدائم بقدر ارتباطه بالحدث التاريخي المحسوس الذي أدى إلى انبثاقه لأول مرة (في الخطاب القرآني، في زمن الرسول). نحن نعلم أنْ علماء الألسنيات والنقد المعاصر يميلون إلى ترجيح الاحتمال الثاني. فهم يقولون بأنْ المجاز يظل حياً ما دام قادراً على تجسيد المطابقة الأزلية بين الرمز الذي يصلنا بالبعد التنزيهي لمطلق الله المتعالي، وبين الدعامة الحدثية والوقائعية التاريخية التي إذ تتكرّر وتتردّد في التاريخ البشري الأرضي، تجعلنا نعيش داخلياً وذاتياً العلاقة الوسائطية نفسها، والشحنة الروحية التي يحملها المجاز منذ البداية (أي منذ انبثاق الخطاب القرآني في لحظته الأولية)، هذه العلاقة الوسائطية التي تصل بين ذروة التعالي والتنزيه، وبين المناخ الكوني المحسوس للوجود البشري. وصفة الوساطة المعنوية والمجازية هذه موجودة بشكل خاص في الخطاب الديني. إنني ألحُّ هنا على وظيفة الابتكار المعنوي للمجاز لأنها تمكننا من فهم الصراعات والتوترات التي أثّرت على التفاسير الإسلامية بكل أنواعها: من صوفية، وتيولوجية كلامية (أصول الدين)، وقانونية (أصول الفقه، الشريعة). كما أنْ فرضية المجاز الوسائطي (أي الذي يلعب دور الوسيط بين الوجود الأرضي والتجربة الميتافيزيقية) هذه تمكننا من تجاوز المتضادات الثنائية العتيقة بين الظاهريين والباطنيين. إنْ التركيبة المجازية للخطاب القرآني ليست فقط مجرّد تصعيد للواقع أو اعتلاء به، وليست مجرّد الهروب من التاريخ الأرضي للتواصل مع العالم المتسامي والحقائق الروحية والرمزية المحضة، وليست أيضاً مجرّد حلية أدبية أو تزويق أسلوبي جذّاب يظل مع ذلك مادياً ومباشراً وذا دلالة معنوية. إنها ليست كل ذلك فقط كما أراد أن يوهمنا التفسير الإسلامي الكلاسيكي (وخصوصاً تفاسير الفقهاء)، وإنما هي عبارة عن تحريك للحياة والوجود بواسطة إمكانيات اللغة الجمالية والفنية. فقد رافقت هذه التركيبة

المجازية للخطاب القرآني، يوماً بعد يوم، الأحداث التأسيسية لطائفة المؤمنين الأولى والمصغرة في مكة والمدينة. لقد رافقت العمل المحسوس للنبي وتجربته التاريخية طيلة عشرين عاماً.

هكذا نفهم ضمن هذه الظروف كيف أنْ تأملات الفلاسفة الذهنية والمجرّدة حول الواحد الأمثل الأفلوطيني قد أثارت لدى المحدِّثين التقليديين الرفض القاطع على الرغم من تلويناتها الدينية. ولا يعود السبب في ذلك فقط إلى نخبوية الفكر الأفلوطيني وعدم قدرة عامة الناس (وبالتالي عامة المسلمين) على فهمه وممارسة المنهجية التقشفية والنسكية للحكيم الكبير، وإنما هناك سبب آخر. إذ أنه بين أنطولوجيا الفيلسوف المذكور وأنطولوجيا القرآن توجد هوة واسعة ومسافة. أقصد بذلك المسافة التي تفصل بين التفكير الذهني والتأملي المجرّد، وبين اندفاعة القلب وتدفّق التجربة الدينية في اللغة، هذه التجربة المرتبطة دائماً بالعمل التاريخي المحسوس داخل الأمة أو الطائفة. وهي نفسها المسافة التي تفصل بين الفيلسوف والنبي كما سنشرحها لاحقاً. فالفيلسوف هو بالدرجة الأولى محلّل ومتأمّل، وهو نادراً ما يكون رجل جماهير، أو قائداً للبشر، أو فاعلاً في التاريخ. أما النبي فهو يقود الشعب ليس على طريقة قادتنا السياسيين المعاصرين من أجل تشكيل أمة دنيوية، وإنما من أجل ترسيخ شهادة فريدة لتجربة المطلق في التاريخ الأرضي، ومن أجل ترسيخ الميثاق الذي يربط بين الله وأبناء آدم.

إن حكاية الميثاق، التي تكملها قصة سقوط آدم، تعرّي وتكشف جوانب أساسية من الأنطولوجيا والأنتربولوجيا القرآنيتَيْن، ومن القيم الأخلاقية المؤسسة عليهما. ونجد هذه الحكاية الموجزة في الآية التالية:

﴿وإذا أخذ ربُّك من بني آدمَ مِن ظُهُورِهِم ذُرِيَّتَهم وأَشهَدَهُم على أنفُسِهِم أَلَستُ بِرَبِّكُم قَالوا: بلى شَهدنَا أنْ تقوُلوا يومَ القيامَةِ إنَّا كنا عن هذا غَافِلِين. أو تقُولوا إنما أَشرَكَ آباؤنا من قَبْلُ وكنا ذُرِيَّة من بَعدِهِم أَفَتُهْلِكُنا بما فَعَل المُبطِلون﴾ (الأعراف، 171، 172).

أما حكاية سقوط آدم من الجنة فتتضمن ثلاث رواياتٍ متوزعة على الفترة المكيّة والأخرى المدنية. وهي تستعرض بشكل مسرحي أسماء الملائكة وإبليس وآدم كممثلين أساسيين، مع التركيز على إبليس للإيحاء بأنه الرمز الأكبر للشر. وهي بهذه العملية تضع الإنسان أمام مسؤولياته من حيث علاقته بالله.

إنَّ عقد الإيمان (أو الميثاق) يرتكز على شهادة شخصية تجعل وعي الإنسان مرهوناً من الناحية الأنطولوجية، هذا في حين أن سقوط آدم يعني أنَّ العقد لا يمكن الوفاء به إلا عبر النضال المستمر ضد إغراءات الشيطان ومحاولاته لحرف الإنسان عن الطريق القويم. وهذا يتطلّب من الإنسان المقاومة العنيدة والوعي الأخلاقي الراسخ.

هكذا نلاحظ أنَّ الله والملائكة وإبليس (أو الشيطان)، وآدم ما هم إلا عبارة عن ممثلين، أو أبطال متصارعين في التاريخ الروحي الذي يتعالى على كل مناورات وحلقات التاريخ الأرضي المفتوح على الأزلية (أي على الميثاق أو معاهدة الإيمان الأولية التي تربط المخلوق بالخالق)، وعلى الأبدية (أي اليوم الآخر، يوم الحساب والبعث والنشور). وكل فترة العبور التي يمر بها الإنسان

في التاريخ الأرضي ليست إلا عبارة عن شهادة متصلة ومستمرة على نعم الله والخضوع المطلق له، وإطاعة أوامره ونواهيه، والتفاني في عبادته. والطاعة هنا تعني بالمعنى الأصلي والقرآني للكلمة: الإسلام، وهذا المعنى يختلف جداً عن معنى الإسلام في الدساتير القانونية الفقهية.

2 ـ الشهادة

﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾.

(القرآن، سورة ق، آية 37)

نلاحظ هنا أنّ القرآن يلحّ على أهمية الأُذن ليس كحاسّة طبيعية مادية، وإنما كعضو للإصغاء للكلام المحيي والمنعش. مهما ألححنا فلن نكثر إذا قلنا بأن الكلام الموحى قد تُلي في البداية لكي يسمع في أماكن التلاوة وفي لحظة الانبثاق الأولى. أن نسمع، أن نرى، فهذا يعني أن يكون المرء شاهداً على كل ما هو حالي وآني: أي على الكلام، والحركات، ورنين الصوت، وعلاقات الأشخاص والجماعات، ثم الظروف المادية المحيطة بكل عملية الوحي. ويتولّد عن مجمل هذه المعطيات الإحساس الإجباري باليقين، والاقتناع المطلق والإيمان... وحدهم أولئك الذين شهدوا التبليغ في لحظته الأولى يمكنهم أن يشكّلوا الشهادة الأصلية التي تولد الاحساس نفسه باليقين ويحملوها كوديعة. ولكن ينبغي على الشاهد أن يحمل شهادته ليس فقط كفرد شهد حدثاً خارجياً عنه، وإنما كعضو في طائفة منخرطة في عقد الإيمان نفسه، في الميثاق نفسه. وهذا العقد ذاته مبني على الشهادة الانطولوجية نفسها. وكل شهادة تؤدّى، بحسب القرآن، باسم الله: أي اعتماداً على الشهادة الكبرى الأولية التي ترسّخ علاقة العبادة والشكر للمخلوق تجاه الخالق، أي الإنسان الذي أُنقذ من هيمنة إبليس بواسطة المبادرة الإلَهية التي وهبت الوحي.

يتجلّى الدور المحوري والأساسي للشهادة في شهادة الإيمان الإسلامية ذاتها (تشهّد، يتشهّد...)، ومن المعروف أنّ لها قيمة الطقس أو الشعائر، ذلك أنه يكفي أن ينطقها الإنسان لكي يدخل في جماعة أولئك الذين يربطهم عقد الإيمان، أي لكي يدخل في الإسلام.

هذه الشهادة الإيمانية هي التالية:

أشهد أن لا إله إلاّ الله، وأنّ محمداً رسول الله. كيف نحلّل السنيا ومعنوياً هذه العبارة الأساسية؟ نلاحظ أنّ استخدام ضمير الشخص الأول في صيغة المفرد يلزمني شخصياً في العملية: أتّصد في عقد الإيمان الأولي الذي يجسده وعيي باستمرار لكي تكون كلّ أفكاري، وكلّ هواجسي، وكلّ أعمالي متوافقة مع إسلامي (= مع خضوعي وطاعتي). هكذا نجد أنّ الشهادة ترسخ الوعي الفردي بصفته حرية مطيعة ومشروطة، بمعنى أنني أحمل الشهادة بحرية لأنني استبطنت بداهة ما أنا شاهد عليه ومؤتمن عليه من قبل الكلام المطلق. ولكن هذه البداهة لن تترك لي منذ الآن فصاعداً حرية الاختيار في الانحراف أو التخلي عن الالتزام الأنطولوجي الذي أخذه أبناء آدم على عاتقهم. بعد اليوم لا تراجع. ولهذا السبب بالذات نجد أنّ الأخلاق

والسياسة والقانون تتداخل وتتشابك كلها في ممارسة الاختيار المقيد (Serf-arbitre) أو الحرية المستعبدة.

هكذا يصبح وعيي (أو بالأحرى ضميري) المسكون بالميثاق، بمثابة الموضع الذي يترسخ فيه الحق، وينطق به. وهذا الموضع ينطق بالحق ضمن منظور مطلق الله وليس أبداً ضمن منظور الأشياء الدنيوية العارضة والزائلة.

وإذانخرط بحياتي في ساح القتال (الجهاد)، وإذ أقرأ حديثاً من أحاديث الرسول، وإذ أشهد في المحكمة أمام القاضي، فإنني في كل مرة أقوم بتأدية الشهادة نفسها: أي التجسيد الكامل للحق، أو إحقاق الحقّ في الوجود الدنيوي الأرضي.

وفي أثناء دورات النبوة ينشّط الوحي، على فترات متقاربة أو متباعدة، الحق المعطّل، أو المبدَّل، أو المُنكَر من قبل الشعوب الفظة والعاصية والكافرة. ولكن بما أنّ الوحي قد ختم الآن نهائياً (ببعثة محمد) فإنه قد أصبح من واجب أولئك الذين ألقوا السمع، وهم شهداء، أن يقيموا حقوق الله في الأرض عن طريق شهادتهم المتواصلة جيلاً بعد جيل.

إن مفهوم الشهادة هذا مرتبط بشكل وثيق بأسماء الله وبالعصبية الروحية التي تربط بين مختلف أعضاء الأمة. وهو الذي يشكل سلوكية الوعي الإسلامي الفريدة من نوعها، أي التي لا يمكن اختزالها أو إرجاعها الى أي شيء آخر. وفي هذه النقطة بالذات، وعلى هذا الصعيد بالذات تتموضع القطيعة الفاصلة بين الرؤيا الأنطولوجية والأخلاقية للإسلام، وبين الرؤيا الفلسفية. ونحن لن نحسم الأمور بينهما هنا: أي على هذا الصعيد من التحليل، ولن نفضل إحداهما على الأخرى، وإنما سوف نتبع خطاً آخر. سوف نحاول أن ندفع بالتحليل إلى مداه الأخير ضمن الاتجاه النفسي واللغوي والتاريخي لكي نقيس حجم الاختلافات الكائنة بينهما، ولكي نقيِّم النتائج العملية لكل مدرسة من مدارس الفكر في الإسلام.

ولكن أياً تكن ضخامة هذه الخلافات في القرون الوسطى[4]، فإنها لم تؤثر على الخلاف الكبير والقطيعة الأكثر أهمية الحاصلة بين الثقافات المؤسَّسة على التراث الشفهي والثقافات التي أنتجها العقل الخطي والكتابي[5]. لقد لعب القرآن دوراً كبيراً في فرض الكتابة والكتاب في المجتمع العربي. فقد راحت الدولة الإسلامية، بدءاً من الأمويين، تخلق اللغة الرسمية وأرشيف الإدارة والمؤسسات الحكومية. ومع اختراع الورق شهدت ظاهرة الكتاب انتشارها وتوسعها الأول قبل اختراع المطبعة الذي شكل ثورة حقيقية. ونحن الآن في أواخر القرن العشرين في طور الانتقال إلى مرحلة الحضارة السمعية ـ البصرية التلفزيونية التي سوف تغير أيضاً من شروط ممارسة العقل وأشكال المعرفة كما فعلت المطبعة سابقاً. ولكن القيمة الأساسية للشهادة الشفهية استمرت في فرض نفسها في المجال الإسلامي، لأنّ الدولة الرسمية بكل ثقافتها الكتابية الفصحى والحواضر الأساسية المرتبطة بها لم تستطعْ أن تقضي على تلك القطاعات الواسعة من المجتمع التي استمرت في الخضوع للثقافة الشفهية (كالأرياف والأمصار البعيدة والجبال. . .).

إنّ التوتّر والصراعات التي حصلت بين الدولة الرسمية والقبائل والعشائر البعيدة، يعكس

ذلك التضادّ المشهور، ذا البعد الأنتربولوجي، ما بين الثقافتين الشفهية/والكتابية والتجليات المحسوسة المختلفة التي تلقتها في كل منها المحورية الأخلاقية القرآنية. وهذا ما يتّضح بشكل أساسي في مجالي الأخلاق والسياسة. فالمجتمع المدجّن، الخاضع لرقابة الدولة الرسمية، قد طوّر دستوراً قانونياً واسعاً، دقيقاً، توحيدياً، منتظماً. وقد ابتدأ ذلك منذ أن كان ابن المقفع، (توفي عام 140 هـ/ 757 م)، قد نصح في رسالة الصحابة الخليفة المنصور بتوحيد الشريعة بالنسبة لكل الأمبراطورية الإسلامية. يضاف إلى ذلك، أنّ علم الأخلاق قد وضع إمّا تحت هيمنة المحورية الأخلاقية القرآنية، وإمّا تحت هيمنة المحورية الأخلاقية الفلسفية. وأما في المجتمع [المتوحش] الذي يدعوه القرآن بالجاهلي، فنجد أعداداً متعدّدة من القوانين العرفية والأخلاقية، بقدر تعدّد القبائل والفئات الاجتماعية المعزولة والمتنافسة فيما بينها، (المجتمعات البدوية المتجزئة والمنقسمة). وقد استوعب القرآن واستعاد العديدَ من القيم الأخلاقية، بل وحتى العقائد الإيمانية والشعائر التي كانت سائدة في المجتمع [المتوحّش] السابق له، على الرغم من أنه رفض وثنية هذا المجتمع وإشراكه أو تعدّد آلهته، (نضرب على ذلك مثلاً واضحاً هو: الحج، فقد كان موجوداً قبل الإسلام). ولكنه أسبغ على هذه الاستعارات والإلحاقات رداءه، وخلع عليها أنواره ومشروعية أخلاقيته. وعلى الرغم من ذلك فلم ينتهِ هذا الصراع أبداً على مدار التاريخ وحتى اليوم، لأنّ جذوره الأنتربولوجية لم تنلْ منها، ولم تمحها استراتيجية القرآن النضالية وتجربة المدنية. وقد أصبح هذا التضادّ الصراعي أكثر عنفاً وقوة عندما حلت الظاهرة الإسلامية التي تمسك بها الدولة الدولة الرسمية، محل الظاهرة القرآنية، وذلك بدءاً من العصر الأموي.

3 ـ الأمة

من الصعب مقاربة مفهوم الأمة وتحليله. كل ما يمكن أن نقوله عنه، وكل ما قيل عنه، صادر عما قالته الأمة ذاتها عن ذاتها ولذاتها. إنّ تحديد نطاق الواقع الاجتماعي الذي يعنيه القرآن، باستخدامه لكلمة أمة، وحصره بالضبط يبدو عمليةً شاقةً عسيرة المنال. ذلك أنّ هذه الكلمة، مثلها مثل كل كلمات القرآن، قد استخدمت مراراً وتكراراً من قبل الوعاظ والمفسرين والفقهاء والأيديولوجيين، ضمن منظور تشكيل الأمة الروحية الموعودة بالنجاة في الدنيا الآخرة. بمعنى آخر، فإنها قد شحنت بدلالات معنوية لا تنتمي بالضرورة إلى زمن القرآن وتحديدات القرآن، وإنما تنتمي إلى عصور لاحقة. لقد غُطيّ على المعنى القرآني وحُجب من قبل المعنى التيولوجي المتأخر. ونحن في قراءتنا للقرآن، ينبغي أن نستكشف المعنى التزامني لكلماته. وهنا تكمن الصعوبة الكبرى والأمر المحير. ولكننا نمتلك هنا، لحسن الحظ، وثيقة نادرة وهامة جداً تعود في تاريخها إلى زمن القرآن هي: صحيفة المدينة[6]. وسوف نعود إليها فيما بعد.

من المؤكد أنّ كلمة الأمة، ككلمة الإسلام ذاته، (فهما لا ينفصمان)، قد ولدت نتيجة عملية مزدوجة: أولاً، العمل التاريخي المحسوس للنبي الذي استطاع، اعتماداً على مجموعة صغيرة من تلامذته، أن يوسّع بالتدريج من تحالفاته ومن دائرة نفوذه لكي يؤسس اتحاداً فيدرالياً يتجاوز

القبلية ويكون مركزه السياسي في المدينة (التي أصبحت فيما بعد المدينة المنورة). ثانياً، وفي موازاة ذلك، خلق المنطق (أي اللوغوس أو الخطاب) القرآني لهذه التشكيلة الاجتماعية ـ السياسية الوليدة وعياً بذاتها ورسالة دينية تتجاوز التاريخ وتخترقه. هكذا نجد أنّ الأمة تشكل جزءاً لا يتجزأ من المحورية الأخلاقية القرآنية، لأنها تمثل التجسيد التاريخي المحسوس للسلطة التي رسخت المنطق القرآني (أو اللوغوس القرآني). وفي حين أنّ النبي كان يعقد التحالفات القبلية الشائعة في المجتمع العربي البدوي من أجل تأسيس أرضية لوحدة اجتماعية تتجاوز القبلية، كان القرآن ينفث فيها الروح والوعي والعقل، ويقدم لأولئك الذين يدعوهم بالأمة، أو القوم، أو المؤمنين، إطاراً من الفكر ونظاماً من القيم. إن هذه الكلمات الثلاث كانت تدل في زمن القرآن على مجموعة بشرية صغيرة ومحددة تماماً. وهي تتمثّل بأولئك الذين قبلوا أن يطيعوا الله والرسول. وهذا يعني في الترجمة السياسية الحرفية: أولئك الذين قبلوا بمحمد زعيماً وقائداً. أما المعنى الإيماني التيولوجي فلم يحصل إلا لاحقاً. وهذا هو معنى القراءة التزامنية للقرآن وظهور الإسلام.

هكذا نستعرض الموضوع بمنهجية متجاورة أو متوازية كما يفعل الكثيرون. أقصد، إقامة الموازاة بين العوامل المادية في التجربة الأولى والعوامل الروحية. وأقصد، السلطة التي أسّست اللوغوس القرآني الموجّه كله نحو الرؤيا الأنطولوجيا والدينية، ثم السلطة السياسية لمحمد الذي عرف كيف يستخدم، ببراعة متناهية، كلّ مصادر معرفته الدقيقة والحميمة بمجتمعه (مجتمع الحجاز). وهكذا نجد أنفسنا مقودين ـ بشكل طبيعي ـ إلى إعلان النتيجة المنتظرة والمتوقعة التي يعلنها الجميع من مسلمين ومستشرقين: الإسلام لا يفصل بين الروحي والزمني، بل يخلط بين الروحيّ والزمنيّ. ولكننا سوف نقاوم هذه المقولة، ولن نسقط تحت إغرائها، ولن نخضع لها، ولن يخيفنا الإجماع السهل عليها، وإنما سوف نلحّ على الطابع الفريد لما سوف ندعوه بتجربة المدينة (L'Expérience de Médine). ونحن نستخدم، عن قصد، مصطلح تجربة المدينة لتبيان الطابع التاريخي لظهور الإسلام ونزع الهالات والحجب التي تغطي تلك اللحظة، فتبدو وكأنها خارج التاريخ والزمن.

إنّ اللوغوس القرآني (أقصد الخطاب والنطق القرآني) ليس عبارة عن تدفّق شاعري غنائي ذاتي، وليس عبارة عن سرد تاريخي على طريقة المؤرخين، وليس عبارة عن تأمل منطقيّ منهجيّ لمفكر متفلسف ومعلّل. وإنما هو شيء آخر. إنه خطاب ينبجس ويتفجّر خلال عشرين عاماً من العمل التاريخي المحسوس الذي عاشه النبي محمد وجماعته الأولى. وفيه نلمح آثار التردّد والشك والقلق والأمل والمعارضة المضادة والهزائم والانتصارات التي رافقت الانبثاق التاريخي، البطيء والصعب لطائفة المسلمين. ولكنه استطاع أنْ يتوصل إلى خلع رداء التصعيد والتسامي والروحانية والتعالي (وربما التنزيه في بعض الحالات)، على كل مغامرات ومراحل ذلك النضال التاريخي الذي انتهى أخيراً بالنصر.

سوف نضرب هنا مثلاً على هذه العملية (أي عملية خلع التعالي على أحداث تاريخية واقعية حصلت في زمن النبي)، ولكنها حُوّرت من قبل الخطاب القرآني لكي تتخذ دلالة كونية تتجاوز

خصوصيتها المحلية، وتتخذ صفة الكونيّة؛ وتصبح وكأنه لا علاقة لها بحدث محدّد وقع في التاريخ المحسوس. يخصّ هذا المثل ذلك التحالف الشهير الذي عقده محمد مع اليهود والمعارضين الآخرين في المدينة، والذي يدعى بصحيفة المدينة (كان يمكن أن نقول إنه تحالف تكتيكي). لننظر الآن كيف يتحدث القرآن عن هذه المسألة:

﴿وكيف تكفرون وأنتم تُتلَى عليكم آياتُ اللهِ وفيكم رسولُـهُ ومن يعتصمْ باللهِ فقد هُدِيَ إلى صراطٍ مستقيم. يا أيها الذين آمنوا اتّقوا اللهَ حقّ تُقَاتِه ولا تموُتُنّ إلا وأنتم مسلِمون. واعتصموا بحبلِ اللهِ جميعاً ولا تَفَرّقوا، واذكروا نعمةَ اللهِ عليكم إذ كنتمْ أعداءً فألّف بين قلوبِكُم فأصبحتم بنعمته إخواناً وكنتم على شَفَا حُفرةٍ من النار فأنقذكم منها كذلك يبينُ اللهُ لكم آياتِهِ لعلكم تهتدُون. ولتكنْ منكم أمةٌ يدعون إلى الخيرِ ويأمرونَ بالمعروفِ وينهونَ عن المنكرِ وأولئك هُمُ المفلحون﴾.

(سورة آل عمران، الآيات 101، 104)

ثم لنركّز الانتباه أيضاً على الآية (110) من السورة نفسها:

﴿كُنتمْ خيْرَ أمةٍ أُخرجت للناسِ تأمرونَ بالمعروفِ وتَنْهَونَ عَنِ المُنكَرِ وتؤمنونَ باللهِ ولو آمن أهلُ الكتابِ لكان خيراً لهم منهم المؤمنون وأكثرُهُم الفَاسِقُون﴾.

هذه هي طريقة الخطاب القرآني في التعرّض لتلك المسألة، أي لتلك الحادثة التاريخية. ولكن لكي يأخذ القارىء فكرةً عن التوازي والتشابه بين هذه الآيات وبين ما يقابلها في نص الصحيفة فإني أحيله إلى دراسة ر. ب. سيرجنت المذكورة آنفاً. لقد قام المؤلف المذكور بدراسة تفصيلية عن الموضوع. وأمّا أنا فأودّ، فيما يخصني، الإلحاح على العمليات الأسلوبية والبلاغية التي اتبعها القرآن لكي يمحو المعالم المحسوسة والإشارات التاريخية الدقيقة عن طريق أسلوب التسامي والتصعيد: أي تصعيد هذه الأحداث بالذات، وإسباغ الروحانية الدينية والكونية على مفردات ذات مضمون اجتماعي وسياسي وقانوني في الأصل (أي في زمن جريان التجربة الأولية، تجربة المدينة). وهكذا ينجح في محو كل التفاصيل والدقائق التاريخية للحدث، ويصبح خطاباً كونياً موجّهاً للبشر في كل زمان ومكان. وهكذا يفقد صفته التاريخية فيبدو وكأنه خارج التاريخ أو يعلو عليه.

نلاحظ أولاً أنّ الله هنا، كما في كل الخطاب القرآني، هو الفاعِل المُرْسِل والمُرْسَل إليه بالمعنى الاصطلاحي الألسني، أي أنه هو فاعل الخطاب الذي يوجه الرسالة والذي تعود إليه الرسالة، الذي يوجه كل الأعمال، والذي تعود إليه كل الأعمال الوارد ذكرها في النصّ. فالله هو الذي يقرر، وهو الذي يأمر، وهو الذي يبشر، وهو الذي يَعِدُ أو يتوعّد... وهو الذي يحدّد الخيرَ والشر، وينبغي على أعضاء الأمة أن يتّبعوا الأول ويمنعوا الثاني. والأمة ليست متروكة أبداً لحالها تتصرف بشؤونها وتتدبر بأمورها، وإنما هي دائماً على اتصال بالله الذي يرشدها، ويشدّ من أزرها، ويكفل لها النجاح ضمن إطار الميثاق الأكبر الذي يجمع بينهما، والذي يقتضي بأن يسبغ الله نِعَمَهُ على الأمة مقابل طاعتها له. ويمكن أن نسمي هذه الحالة هنا بشكل أدقّ: الخيار

المقيد، أو الحرية المشروطة. في الواقع، إن الأوامر والإيعازات هنا هي، بالأحرى، عبارة عن دعوة لاتباع الخط المستقيم والقديم لأن الامتيازات الناتجة عن القبول بذلك معدّة بوضوح وجلاء في القرآن. لكأن القرآن يقول لهم: بالأمس كنتم أعداءً متخاصمين تعيشون في حالة الفوضى وانعدام الأمان، إلخ... ثم آلف بين قلوبكم ولأوضح لكم طرق الهدى والرشاد التي إذا ما اتبعتموها فسوف تصبحون خير أمة أُخرجت للناس.

وعن طريق الإيعازات والأوامر والدعوات وضرب الأمثلة والتحذيرات يتوصل القرآن إلى تشكيل وعي الأمة. فعندما تستبطن هذه الأخيرة القيم وأنواع السلوك التي يقترحها عليها الله، فإنها تصبح وكيلةَ اللهِ في العمل المخلص للبشر (على هذا النحو فهِمَ المسلمون، لاحقاً، نجاحاتهم في الفتوحات أو، استرجاع المناطق الداخلة في الإسلام، فلأنهم أطاعوا الله فقد وهبهم كل هذه الأراضي الشاسعة الواسعة). وعلى هذا النحو فسّْروا سبب الهزائم التي حصلت مؤخراً، كهزيمة 5 حزيران فقالوا: لقد تخلّينا عن الدين فتخلى الله عنّا. وهذا يدل على استمرارية حساسية خاصة منذ القرون الوسطى وحتى اليوم.

لا يستطيع التاريخ المكتوب للأسف أنْ يوضح لنا كيف تمّت عملية الاستبطان هذه والحيثيات التي رافقتها، على الرغم من أنه يتوقّف على إيضاحها الفهمُ الدقيقُ والصحيحُ لتجربة المدينة. ينبغي أن نطرح هذا السؤال: كم هو عدد المؤمنين الذين انخرطوا في المنظورات التي افتتحها القرآن وشهدوا بأعمالهم والتزاماتهم الدنيوية من أجل الله عز وجل، وليس من أجل المصالح السياسية والاقتصادية للعائلة، أو للعشيرة التي ينتمون إليها؟ ينبغي ألا ننسى أنّ القرآن ذاته يتحدث بصراحة وبنوع من التوبيخ عن أولئك الذين تقاعسوا عن الجهاد وفضلوا القعود وخدمة قرابتهم أو عصبياتهم التقليدية (لكيلا يقاتلوا أخاً أو ابن عم أو قريب في الجهة الأخرى المعادية). وهو يدافع بإلحاح ثابت ومستمر عن حزب المؤمنين دون أن يسمي أبداً الأشخاصَ، أو الأماكن، أو الرهانات المادية. ولو سماها لفقد الخطابُ الكثيرَ من أهميته، وانحصر في منعطفات ظرفية وتفاصيلَ عابرة لا أهميةَ لها على المدى البعيد. على العكس، نجد أنّ الخطاب القرآني يستقطب كل الدلالات ويصهرها ويموضعها داخل زمكانٍ مقدّس ذي بنية أسطورية تتعالى على الواقع والتاريخ. إنه زمكان متناغم، منسجم، متصل لا انقطاع فيه، مقدَّس ومقدِّس لكل ما يلمسه. وهو يتوصل إلى هذه النتيجة الباهرة بواسطة استخدام مفردات الميثاق، وربط كل الأحداث والوقائع والأبطال المتصارعين والقيم بالله والرسول والحياة الأبدية ويوم الحساب. وهو لا يسمي هؤلاء الأبطال المتصارعين الذين يملأون الساحة (ساحة الخطاب) بأسمائهم كما ذكرنا آنفاً. وإنما يكتفي بالإشارة إليهم عموماً عن طريق مفردات من نوع: المؤمنون، الكافرون، المنافقون، المشركون، الخ... هذه المفردات التي يضجّ بها الخطاب القرآني من أوله إلى آخره.

وكلما كان وعي الأمة منغرساً ومتجذّراً في هذا الإطار الزمكاني المقدس ككل حرصت على أن تجسده في تاريخها الخاص ومسارها الخاص؛ وهكذا استمرت الأمة في التعلّق بالمحورية الأخلاقية القرآنية حتى وقت قريب: أي حتى ظهور ما يدعى بالأمة القومية الحديثة، الدنيوية لا الدينية

(L'état-nation). ونلاحظ أن الكلمة نفسها التي استخدمها القرآن للدلالة على مجموعة محدودة ومعينة من البشر وتكليفهم بقدر ومصير أخروي، أصبحت الآن تستخدم للدلالة على مفهوم الأمة القومية بالمعنى العلماني الحديث كما شهدته أوروبا في القرن التاسع عشر. قد يبدو ذلك للمرء عبارةً عن مجرّد تطور معنوي أصاب الكلمة ونقلها من حال إلى حال، ولكن ما يقبع وراء هذا التطور الدلالي واللغوي أشدّ خطورة مما يظن الكثيرون. ينبغي أن نلمح وراء ذلك التحدي الأكبر الذي وجهته العقلانية الوضعية الحديثة للأخلاقية القرآنية. وسوف تكون لنا عودة إلى هذا الموضوع فيما بعد.

لكن ينبغي ألاّ ننسى أنّ الأمة الناتجة عن الخطاب القرآني وتجربة المدينة قد أصبحت بظهور العلماء (= الفقهاء) الذروةَ العليا للسيادة الدينية والمشروعية الدينية. هذه المشروعية التي ارتدّت في بعض الأحيان على الخليفة ذاته وعارضته فيما يخص بعض شؤون العقيدة (أنظر فيما بعد، دور ابن حنبل وسكان بغداد أثناء الهجوم الذي شنه المأمون من أجل دعم أطروحة القرآن المخلوق [المحنة]). نفهم من ذلك إنّ إجماع الأمة على حكم شرعي يشكل هيبة وسيادة عليا مقدسة، وأنّ مهمة الخليفة تتلخّص فقط في تطبيق القانون المحدّد طبقاً لمنهجية أصول الفقه[7]. وفي أثناء الاحتفال الذي يقام لتنصيب الخليفة (البيعة)، يفترض مسبقاً أنّ العلماء من رجال الدين يعبرون عن موافقة الأمة كلها وينوبون عنها؛ هذه الأمة التي كلفها القرآن، كما رأينا آنفاً، بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: أي ترسيخ وتأييد النظام المراد من قبل الله. ومبرّر وجود الخليفة ـ الإمام هو السهر على تطبيق هذا الأمر والتحقّق من تمام ذلك. وفي المؤلفات الكلاسيكية التيولوجيا (الكلام)، نلاحظ أنّ الفصل الخاص بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ملحق دائماً بالفصل الخاص بالإمامة. وفيه نجد نبذةً عن التيولوجيا الأخلاقية التي تطبع بطابعها العقلية الجماعية للمسلمين والمؤمنين، لأنها تُكرَّر كلّ يوم في خطبة الجمعة وفي الأقوال التربوية التي يرددها الآباء على مسمع الأبناء، وفي أفواه البالغين وكل أولئك الذين هم قادرون على المساهمة في ترسيخ النظام الإلهي في هذه الحياة الدنيا. هذا هو الدور المحوري الملقى على كاهل الأمة قبل أن تنقسم وتتشظّى إلى قوميات متعددة (الأمة العربية، الأمة الفارسية، الأمة التركية، الأمة الباكستانية، الأمة الأندونيسية، الخ...). واليوم تظهر حركات سياسية في هذه القوميات تتلبّس الدين لكي تنكر العلمنة المنتشرة جداً على أرض الواقع المُعاش.

4 ـ القانون، أو الأمر

أريد التحدّث هنا عن القانون بالمعنى القرآني لكلمة أمر: أي الإيعاز الذي يعبر بلغة بشرية عن إرادة الله ليس فقط في مجال القانون (وهذا ما ولّد الشريعة)، وإنما أيضاً بالنسبة لكل ما يخص الوجود البشري في هذا العالم السفلي، (العالم الأرضي). والقانون بهذا المعنى ليس الشيفرة القانونية التي سيبلورها فيما بعد الفقهاء من مؤسسي المدارس، وذلك تحت ضغط الحاجيات الدنيوية المستجدة والغايات العديدة. لا ريب في أنه أهَمّ عملَ هؤلاء الفقهاء في القرنين الأول

والثاني للهجرة. ولكنه يعبر أولاً عن مقاصد الله وغاياته في مخلوقاته. ومن هنا نتج مفهوم مقاصد الشريعة الذي طوّره الشاطبي فيما بعد (790 هـ/ 1388 م).

من المفيد والممتع أن نذكر هنا أنّ القرآن لا يستخدم كلمة شرع التي أصبحت تعني فيما بعد القانونَ الإلهيّ. وكلمة الشريعة مستخدمة مرة واحدة في القرآن بمعنى السبيل أو الطريق مع ربطها بكلمة أمر. جاء في الآية (17) من سورة الجاثية: ﴿ثم جَعَلْناكَ على شريعةٍ من الأمرِ فاتّبعها ولا تتّبع أهواءَ الذينَ لا يعلمون﴾. فالأمر هنا يعني النظام ومجمل الوصايا والإيعازات الصادرة عن سيادة عليا مستقلة ومشروعية مطلقة. إنه أيضاً فعل الأمر. ذلك أنّ القرآن يستخدم غالباً الفعل في صيغة الأمر. فالله يمارس سلطته كاملة تجاه النبي محمد كما مارسها بالنسبة للأنبياء السابقين، وبوساطة محمد يمارسها على كل البشر، من مؤمنين ومعارضين. وبهذا المعنى، يمكن القول بأنّ الوحي القرآني كله يمارس فعله كقانون ضخم، وكأمر لا يناقش ولا يردّ لأنه خير ومتعال. ولهذا السبب بالذات فإنّ الفقهاء والمشرعين الذين سيبلورون القانون الديني، اعتماداً على الأمر، سوف يقولون بأنّ السلطة التشريعية لا تنتمي إلاّ لله. وعلى هذا فإنّ الفقهاء من مؤسسي المدارس والمذاهب لم يقوموا إلا بجهد عقلي بسيط لكي يستنبطوا الأحكام من أوامر الله ونواهيه. إن مهمتهم هي مهمة استنباط لا أكثر ولا أقل.

كنا قد أشرنا إلى العلاقة التي تربط بين الأمة وتطبيق القانون الذي وهبها إياه الله. وبالإضافة إلى واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يوجد هناك مجال آخر تكفل العلماء بتطبيق القانون الموحى فيه: أي تطبيق كلية النص القرآني والأحاديث النبوية التي لخّصت وجمعت تجربة المدينة بحسب رواية التراث. هذا المجال هو علم أصول الفقه الذي يعني بالمعنى الحديث للكلمة: منهجية القانون ومصادره وأسسه. وقد كان إنجاز هذا العلم أكبر دليل على مدى تأثير المحورية الأخلاقية القرآنية على النفوس وعلى غزارة إنتاجيتها البسيكولوجية والثقافية.

لا تكمن مهمتنا هنا في تقويم صحة المنهجيات ومتانتها التي استخدمها هذا العلم، من أجل استنباط الأحكام الشرعية من النصوص المقدسة بشكل دقيق. ذلك أنّ الشيء الأهمّ بالنسبة لنا هو تبيان مدى الحرص الذي تفصح عنه هذه المنهجيةُ في إطاعة القانون الإلهي والخضوع له. فعندما شكّل الفقهاء مراتبيةً هرميةً لمصادر القانون (أي القرآن، ثم الحديث، ثم الإجماع، ثم القياس بحسب الأهمية والترتيب) فإنهم أرادوا بذلك إخضاع كلّ مصادر التشريع الأخرى للقرآن ذاته. والعبارة الشهيرة التالية: لا حكم إلا لله ليست محصورةً بالمعارضة الخارجية (أي الخوارج) فقط، وإنما هي مقولة الإيمان الأولى بالنسبة لكل المسلمين، لأنها تمنع أيّ حكم شرعي من دخول كتب الفقه والقانون إذا لم يتمّ التأكّد من توافقه مع القانون القرآني الأعلى. والمناقشات الغزيرة التي جرت بشأن الإجماع والاستدلال والاستنباط والقياس تبرهن أيضاً على مدى الحرص الزائد الذي كانوا يشعرون به من أجل المحافظة على أولوية القانون الإلهي الأكبر. وكم بذل الفقهاء من جهود، وكم خاضوا من مناقشات لا طائل تحتها، وكم تفرّعت هذه المناقشات إلى تفاصيل ثانوية، فتفاصيل التفاصيل، كل ذلك من أجل استخراج العلّة التي تتيح لهم المرورَ من

الأصل إلى الفرع: أي استخراج الحكم الشرعي المطلوب. بالطبع فالأصل المحتذى ينبغي أن يؤخذ إمّا من القرآن، وإما من الحديث النبوي، وإما من الإجماع.

على الرغم من أن أصول الفقه قد جيّشت الكثير من أنواع المعارف التقنية واللغوية، وبرهنت على رشاقة ذهنية ومقدرة ثقافية، إلا أنها لم تستطعْ الاستغناء عن خدمات المتخيّل الديني. هذا يعني أنّ علميتها وموضوعيتها محدودتان جداً على الرغم من ادعاءات المسلمين التقليديين: أعتقد أنني قد برهنت على ذلك بشكل واضح في دراستي لأول رسالة كبرى في أصول الفقه: أقصد رسالة الشافعي[8]. وحدَه انخراط المتخيل الديني في العملية يتيح لهم أن يعتبروا القرآنَ والسنّةَ بمثابة المصادر الموضوعية، ويتيح لهم القول بوجود إجماع على تفسير نصوص عديدة. ونحن نعلم أنّ هذه النصوص تحتمل، في الواقع، قراءاتٍ عديدةً ممكنةً[9] إلا قراءةً واحدة حرفية.

فالقانون الديني بصفته محوراً من محاور التعاليم القرآنية، قد شهد أيضاً نوعَينْ من ملحوظَينْ من التوسّع والانتشار: وذلك في مجال الصوفية والأخلاق (آداب السلوك). قد يستغرب القارىء كلامي هذا، ويرى فيه نوعاً من التناقض إذ أربط القانون الديني بالصوفية؛ هذا في حين أنّ العلاقة بينهما كانت دائماً متوتّرة. فقد كان الصراع حامياً باستمرار بين الفقهاء الملتزمين بتطبيق الأحكام الشرعية حرفياً، وبين الصوفية الذين حاولوا التحرّر منها بكل سبيل. هذا الاعتراض صحيح، فيما يخص القانون الديني المعاش بصفته تطبيقاً للقضاء والعقوبات الدنيوية، ولكنه ليس صحيحاً فيما يخص القانون الديني بصفته تعبيراً عن إرادة الله ونظامه في خلقه. وبهذا المعنى يمكن القول بأنّ الصوفية قد ذهبوا بعيداً جداً في استبطان روح الأوامر والنواهي الإلّهية. لقد أضافوا إليها بعداً جديداً هو بعد الحب المثالي المطلق. أضافوا ذلك إلى مجرّد الطاعة العرفية التي التزم بها الفقهاء وعامة الناس. وهم بذلك يستلهمون صفات الرأفة والرحمة والعفو والطيبة التي يسبغها الله على مخلوقاته الموضوعة أمام الاختبار الدائم: أي إطاعته وخدمته: (لقد استخدمت كلمات الرأفة والرحمة والعفو والطيبة بالمعنى الكبير للكلمة، وشددت تحتها وذلك تعبيراً عن وجهة نظر الصوفية). فالصوفية ركّزت على بعض صفات الله دون غيرها وأعطتها أهمية مطلقة (صفات المحبة بشكل خاص). وقد استطاع الصوفيون بواسطة منهجيتهم الروحية ولغتهم التقنية الخاصة أن يوضحوا المضامين التلميحية والإشارات الخاطفة التي توحي بها الآياتُ القرآنية. وقد برهنوا، بذلك، على أنّ هذه الآيات لا يمكن استنفاذها بواسطة منهجية التفسير النحوي واللفظي والبلاغي كما حاول أن يوهمنا بذلك الفقهاء والأصوليون. لقد برهنوا على أنّ التدريبات الروحية، والمسار الصوفي، تشكّل صيغة أخرى ومنهجية أخرى من منهجيات تفسير الكلام الأكبر الذي ينص على القانون الأكبر (المقصود كلام الوحي وقانون الوحي).

وفي علم الأخلاق وآداب السلوك نجد أنّ الحرص على اتباع القانون الديني الأعلى قد تجلّى في المناقشات التي دارت حول مكانة الفعل البشري. فالمعتزلة رأت أنّ الأفعال البشرية ـ مثلها مثل أفعال الله ـ خاضعة للتقويم الأخلاقي بالقياس إلى مرجعية الشروط الداخلية والخارجية لإنتاجها أو لتوليدها. لقد زود الله البشر بمعرفة داخلية حدسية تتيح لهم أن يعرفوا مباشرة فيما إذا كان فعل ما إجبارياً، أو محموداً، أو مذموماً، أو حيادياً، أو سيّئاً. وهم يعتقدون أنه لا يوجد تحديد

مسبق للفعل: فكل البشر خاضعون للقواعد نفسها التي تتحكّم بإنتاج الأفعال في حالة معينة وظرف محدّد من ظروف العالم المخلوق. والله في عدالته الكاملة واللانهائية مضطر لمكافأة العمل الخير، ومعاقبة العمل السيّء. وهكذا نجد، بحسب تصوّر المعتزلة، أنّ القانون الديني مفهوم ومطبق من قبل الإنسان العاقل، وهو يتمتع بكامل ملكاته ومسؤولياته. فالإنسان، بحسب منظور المعتزلة، كائن عاقل ومسؤول بكل معنى الكلمة.

أما الموقف الأشعري من هذه النقطة بالذات فهو أقرب إلى الموقف الذي ألهم تشكيل أصول الفقه. إنه يريد المحافظة على الأولوية الأنطولوجية لقدرة الله وجبروته، على عكس المعتزلة الذين يولون قدراً زائداً عن الحدّ من الاستقلالية للعقل البشري، فيما يخصّ فعالية المعرفة. وقد حدد العقيدة الأشعرية المشتركة بخصوص الأفعال البشرية أبو إسحاق الأسفرائيني على الشكل التالي (م. 418 هـ/ 1027 م):

إنّ الأحكام الخلقية الخاصة بالأفعال لا تستمد شرعيتها لا من الأفعال ذاتها، ولا من صفاتها. وإنما هي تستمد الشرعية من قول الله[10].

وقد ركز أبو القاسم الأنصاري (512 هـ/ 1118 م) على الخط نفسه عندما قال: «المحمود والمذموم ليست صفاتٍ لما هو محمود أو مذموم، ولا هي عبارة عن أنماط تتخذها وتتدخل بوساطتها: المحمود والمذموم ليس لهما أي معنى غير تشريع الأمر والنهي من قبل الله»[11].

وقد أدين المعتزلة لأنهم قالوا بأنّ البشر قادرون على حرية اختيار أفعالهم. وكان ذلك مخالفاً لرأي الأشاعرة الذين قالوا بأن الأفعال مخلوقة من قبل الله، ومكتسبة بعدئذ من قبل الإنسان (الكسب). ومن الواضح أنّ هذه حيلة نظرية اخترعوها للمحافظة على الأولوية الأنطولوجية لجبروت الله والقانون الديني، بالقياس إلى عقل الإنسان واستقلاليته.

الشيء الذي يهمنا هنا ليس تعداد المواقف العقائدية النظرية لمختلف المدارس الإسلامية، وإنما أنماط تلقي[12] القانون الديني من قبل مختلف الفئات كما نص عليه القرآن. وأنماط التلقّي هذه تعيد كتابة القرآن، أو فهم القرآن طبقاً لإدراكات وتحديدات مختلفة ومتأثرة في كل حالة معينة بالثقافة السائدة، والمجادلات الفكرية المحيطة بكل بيئة تاريخية. ونحن نهدف من خلال ذلك إلى التركيز على المشكلة الأساسية التالية: كيفية المرور، والانتقال من مستوى المحورية القرآنية إلى هذا النظام العقائدي أو ذاك (من معتزلة أو أشاعرة. . .) المرتبط حتماً بالشروط التاريخية التي تتحكّم بإنتاجه. إنّ الديالكتيك الكائن بين الأخلاقية القرآنية والتاريخ يمثل فصلاً من فصول تاريخ الفكر العربي ـ الإسلامي. ولم يُدرس هذا الفصل بعمق أبداً، بل لعله لم يفتتح حتى الآن. وإذا ما درسناه، استطعنا أن ننتقل بعدئذ إلى المرحلة التالية: دراسة المكانة المعرفية لكل أخلاقية موضوعة على محك التاريخ (أو لكل نظام أخلاقي يوضع على محك التاريخ ويجرب نفسه من خلال التاريخ).

ونحن نعثر من خلال الموقف الأشعري على الموقف الحنبلي الخاص بتلّقي كلام الله بلا كيف: أي دون أن يطرح المسلم سؤال: كيف؟ ولا كيف يقول هذا الكلام ما يقوله وكيف يقوله، ولا

كيف يخترقني، ولا كيف يُترجَم، أو يُجسَّد على أرض الواقع، ولا كيف يمكن أن أعرف أنَّ السلوك العملي الذي اعتمده متوافق تماماً مع المقصد الأول للوحي. وهذا الموقف يمثل أهميةً قصوى بدون أدنى شك، لأنه أصبح موقف الأغلبية في الإسلام (الموقف التقليدي الحنبلي). والأسوأ من ذلك هو أنه بعد الأشعري وتلامذته المباشرين كالباقلاني والجويني والغزالي... راح هذا الموقف يستعاد ضمن إطار الفكر السكولاستيكي الاتباعي، وتجمّد وتخشّب وفقد حيويته الأولى لأنه أصبح لا علاقة له بالتوتّر التاريخي الخلّاق الذي ميّز المرحلة الأولى (المرحلة الكلاسيكية). أقصد مرحلة الفقيه المؤسس الذي قام بجهد شخصي للإبداع العقائدي: أي قام بالاجتهاد، في حين أن تابعيه في المرحلة السكولاستيكية اكتفوا بالتقليد والتكرار.

وعندما ألقي نظرة على الفكر الإسلامي المعاصر (منذ المرحلة الإصلاحية في القرنين التاسع عشر والعشرين وحتى النهضة الإسلامية الحالية)، فإني لا أرى أيَّ مبادرة تيولوجية، أو فلسفية تحاول تحليل القانون الديني بصفته المعنى النهائي والأخير للوجود والخط الوحيد لامتلاك هذا المعنى وتجسيده في مجرى زمن التاريخ الأرضي. هنا تكمن الفرادة المطلقة للقانون الديني والتحدي المستمرّ الخاص بالمحورية الأخلاقية القرآنية (هذا التحدي الذي يعبر الزمن ويخترق القرون)، ويستمر حتى اليوم. لا أجد أيَّ مفكّر يدرس العلاقة الجدلية، أو الديالكتيكية بين القانون الديني (الشريعة) وبين التاريخ.

- II -
استعادة نقدية المحورية الأخلاقية القرآنية

تدفعنا هذه الملاحظات الأخيرة إلى القيام باستعادة نقدية للأخلاقية القرآنية على ضوء الفتوحات الأكثر رسوخاً للفكر العلمي الحديث، وعلى ضوء الاستخدامات السياسية التي يتعرض لها القرآن وتجربة المدينة في المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة. في الواقع، إننا إذا كنا قد توقفنا مطولاً عند التحليل الداخلي والتفصيلي للأخلاقية القرآنية، فإن ذلك لم يكن إلا من أجل تمهيد الطريق للقيام بهذه الاستعادة النقدية، ثم من أجل فتح ورشات جديدة للبحث وإمكانيات جديدة للتطور والتغيير، ثم لِمَ لا؟ تجديد الفكر العربي ـ الإسلامي من الأساس.

لكن قبل ذلك ينبغي أن نسجّل الملاحظة الأساسية التالية: ما ينبغي استخلاصه من التركيبات العقائدية لأصول الدين وأصول الفقه هو أنه توجد فيما وراء الآيات القرآنية وتعاليم تجربة المدينة نواةً فريدةً من المعاني والدلالات. وإنَّ هذه النواة قد انقسمت وتشظّت إلى فروع وخطوط عديدة من استكشاف المعنى وتجسّده في التاريخ. ونلاحظ من وجهة النظر هذه، أنَّ كل المتوجات العقائدية والتجارب الدينية المتفرعة عن التجربة التأسيسية، والتي تمثلت تاريخياً بالمذاهب والمدارس والطوائف، ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار. كلها تستحق الدرس والاهتمام بدون استثناء. وكلها ينبغي أن تُعتبر بمثابة محاولاتٍ لتجسيد الأخلاقية القرآنية في التاريخ البشري المحسوس. وينبغي أن يجري تقويم شامل لهذه المحاولات الإسقاطية، ليس داخل الإطار البدعوي للتصنيف التيولوجي المعهود للطوائف، وإنما داخل إطار آخر ومنظور آخر

مختلف تماماً. ينبغي الخروج مرة واحدة وإلى الأبد من إطار الأدبيات البدعوية الموروثة. وينبغي أن نقوّم هذه الطوائف والمذاهب بالقياس إلى مقاصد الأخلاقية القرآنية من جهة، ثم بالقياس إلى إكراهات وحتميات كل منعطف تاريخي، وكل وسط اجتماعي ثقافي من جهة أخرى. هذا يعني وضع حدّ للامتيازات التيولوجية التي خلعتها على نفسها بعض الفئات سابقاً باسم الدين الصحيح، أو الإسلام الصحيح الذي ينفي ما عداه، ويرميه في ساحة الخطأ والضلال والزندقة. هذا المنظور البدعوي القروسطي، الذي لا يزال سائداً حتى اليوم في قطاعات واسعة من الرأي العام الإسلامي، لم يعد مقبولاً من الناحية العلمية والمنهجية، ولا حتى من وجهة نظر تشكيل تيولوجيا جديدة للفكر الإسلامي. إن تغيير النظرة، وزحزحة الأمور بهذا الشكل، هي الشرط الأوليّ والمسبق (أي الذي لا بدّ منه) لتجديد الفكر الإسلامي والعربي على السواء. أقصد بالزحزحة هنا الانتقال من مرحلة التيولوجيا الدوغمائية (التي تحوّلت في القرون المتأخرة الى سكولاستيكية عقيمة)، الى مرحلة البحث العلمي المنفتح على دراسة تجسيدات وفتوحات الأخلاقية القرآنية داخل مجرى الزمن التاريخي الأرضي، وليس داخل مجرى الزمكان المقدّس والمقدّس للمتخيّل الديني كما لا يزال يفعل المسلمون حتى اليوم.

إنّ التمييز، لا الفصل الكامل، بين الأخلاقية القرآنية من جهة، وبين الآيات المُسْتَشْهَد بها، وبالتالي المتوسّل بها في المناسبات المتغايرة من جهة أخرى، يعني فتح المجال للتفكير تيولوجياً بالنواة الدينية، أو بالبعد الروحي للقرآن. وعندئذ نستطيع أن نقيس مدى الفقر الفكري والبؤس الثقافي للقراءات التلفيقية والتوفيقية المنتشرة بكثرة في هذه الأيام تحت اسم الإسلام. هذه القراءات التي تتخبط في مماحكات ساذجة وجدالات فارغة لكي تثبت، أو، لكي تبرهن على أنّ القرآن قد اخترع مسبقاً وسابقاً كلّ المفاهيم الخاصة بالعصر الحديث بما فيها الذرة! أحيلُ القارىء هنا إلى كل المناقشات الدائرة حالياً حول مكانة المرأة في القرآن، وحول تفوّق المفاهيم السياسية والاقتصادية الإسلامية على النظم الغربية، وحول حقوق الإنسان في الإسلام، إلخ... سوف أستشهد هنا بمقطع من خطاب للرئيس جمال عبد الناصر عندما كان في ذروة مجده الأيديولوجي. إنه يعبّر بوضوح عن اختزالية في النظرة والفهم للمشاكل التي نحاول موضعتها الآن داخل حقلها الثقافي الخاص. يقول الرئيس عبد الناصر:

«إنّ الثورة التي أعلناها في 23 يوليو عام 1952 في مصر تحمل الهدف نفسه الذي أعلنه الإسلام في بدايته. ينبغي تحرير الفرد من العبودية والإقطاع والقمع الرأسمالي. إنّ الحرية الوطنية مشروطة بالمساواة والإخاء بين البشر. وهما يشكلان قاعدة الاشتراكية الاقتصادية. إنّ أول دين دعا البشر إلى الاشتراكية كان هو الإسلام، ومحمد هو إمام الاشتراكية»[13].

لقد استعيدت هذه الأفكار بالذات من قبل جبهة التحرير الوطني في الجزائر، ومن قبل أنظمة سياسية أخرى بصيغ متعددة ملائمة للظروف والحالات بشكل يقل أو يكثر. وتعتقد هذه الأنظمة أنها تنشر بهذه الطريقة نوعاً من الحداثة الإسلامية.

وأما المعارضة التي قاومت هذا النوع من الخلط واعتبرته خطراً على الإسلام، فهي تعود إلى

جماعة الإخوان المسلمين التي أُسّست في مصر عام 1928 من قبل حسن البنا. وقد أصبحت هذه الحركة شعبية أكثر فأكثر بمساعدة المتغيرات السياسية والديمغرافية وتفاقم المشاكل الاجتماعية والاقتصادية في المجتمعات العربية والإسلامية في السنوات الأخيرة. ولكن مع الانتصار السياسي للثورة الإسلامية في إيران تضخمت هذه النظرة الأيديولوجية، وأصبحت تجسد في نظر أتباعها العودة المنتظرة (أخيراً!) للنموذج الإسلامي الحقيقي الأمثل: أي نظام العمل التاريخي الخاص به. (أي إلى تجربة المدينة وحكومة الرسول).

وهكذا نجد أنفسنا الآن بعيدين أكثر من أيّ وقت مضى عن استقلالية الساحة الثقافية التي كانت للفكر الكلاسيكي الميزة العظيمة في الحفاظ عليها وإنْ بدرجات متفاوتة. أقصد بذلك استقلاليةَ الساحةَ العقليةَ والفكرية بالقياس إلى الساحة الأيديولوجية والسياسية. وينبغي علينا - نحن العرب والمسلمين المعاصرين - أنْ نستعيد هذه الاستقلالية المفقودة في مجتمعاتنا الراهنة، ونوسّع من إطارها أكثر فأكثر. ولن يتمّ ذلك عن طريق الانخراط في مماحكات جدالية، أو تصريحات تبجيلية عن التزمتية والتقدمية، أو الأصولية والليبرالية، أو المحافظة والحداثة في الإسلام، إلخ . . . وإنما عن طريق إعادة التفكير جذرياً بكل المسائل المتعلّقة بالخطابات الأيديولوجية الشائعة حالياً وذلك بواسطة الارتفاع فوقها. أقصد، بالارتفاع فوقها، دراسة المسائل التي تمكننا من موضعة وشرح الأخلاقية القرآنية بحد ذاتها ولذاتها، وذلك ضمن منظور معرفي منفتح على الظاهرة الدينية بشكل عام وليس على دين واحد مخصّص بعينه. ويتطلب منا ذلك، كما هو واضح، الخروج منهجياً ومفهومياً على الأقل من السياج الاتباعي السكولاستيكي الذي خلّفه لنا التراثان التيولوجي والتأريخي (= كتابة التاريخ على الطريقة الإسلامية التقليدية). فهناك أديان أخرى منتشرة في العالم، وينبغي تحليل الظاهرة الدينية بناء على مقارنتها ببعضها بعضاً، وكيفية اشتغالها في التاريخ عبر العصور.

لا بدّ أنّ القارىء قد لاحظ أنني عرضت المحاور الأساسية المشكّلة للأخلاقية القرآنية داخل تراث الفكر العربي - الإسلامي ذاته ومن داخله. وهذه هي الخطوة المنهجية الأولى التي لا مفرّ منها من أجل ألاّ نفرض على هذه الأخلاقية تفسيراتٍ اعتباطيةً ذات منشأ خارجي (أو انطلاقاً من إشكاليات خارجية). ولكن هذه المقارنة المنهجية لا تعني أنه ينبغي علينا الالتزام بالتصوّر الذي شكله المسلمون عن القرآن وبالطرائق التي يستخدمونه فيها. فالواقع أنه ينبغي علينا أن نموضع الأخلاقية القرآنية بالقياس إلى الشروط النقدية لكل إنتاج معرفي. ذلك أنّ الخطاب الديني ليس إلا إنتاجاً معرفياً من ضمن منتوجات أخرى وخطابات أخرى مختلفة. وفي داخل الخطاب الديني الواسع لا يشكل القرآن إلا تجسيداً خاصاً من ضمن تجسيدات أخرى، أو، خطاً آخر من ضمن خطوط أخرى (كالخطاب التوراتي أو الإنجيلي، إلخ . . .). وينبغي علينا أن نستكشف سماته الخصوصية التي تميزه عن غيره. بمعنى آخر، ينبغي علينا أن نطرح هذا التساؤل: ما التركيبة الخاصة التي يشكلها الخطاب القرآني اعتماداً على المفاهيم التأسيسية الشغّالة، أو الملازمة لكل نظام معرفي ديني؟ هذه المفاهيم التأسيسية هي التالية:

1 - عقل/ خيال/ ذاكرة/ عقلانية/ متخيّل فردي، متخيل جماعي، متخيّل سياسي، متخيّل

ديني، متخيّل شعري. عقلانوية، عقلنة، إبستمولوجيا، إبستمي، (نظام الفكر).

2 ـ ميثوس/ لوغوس أو أسطورة/ عقل. أسطورة، لا أسطرة، إعادة الأسطرة. ميثولوجيا خُرافية، إسباغ الميثولوجيا الخرافية، نزع الميثولوجيا الخرافية، إعادة الميثولوجيا الخرافية. تزوير، نزع التزوير. المقدس، التقديس، نزع التقديس، إعادة التقديس. الدنيوي، العلماني، العلمنة، الرمز، الترميز، نزع الترميز، إعادة الترميز. العلامة، السيميائيات، السيميولوجيا، الألسنيات. الحكاية والخطاب، الشعري والاستدلالي المنطقي. التاريخ والبنية. المجاز، التشكيل المجازي، نزع المجاز وإزالته.

3 ـ التأصيل الفكريّ/ الأيديولوجيا، الأدْلَجَة، نزع الأدلجة أو إزالتها.

4 ـ العامل الاجتماعي، العامل المجتمعي، العامل السوسيولوجي. العامل التاريخي، التاريخية، التاريخوية. العامل الأنتربولوجي (أنتربولوجيا الماضي، الأنتروبولوجيا الاجتماعية، الأنتربولوجيا الثقافية، الأنتربولوجيا الدينية).

5 ـ المتوحّش/ والمدجّن. الوثنية/ والوحدانية. تراث، حداثة، تتريث.

6 ـ الكينوني، القيمي، الملكي، الأنطولوجي، الوجودي والمحرك للوجود. المثال، اليوطوبيا، الأمل، التبشيرية، الحلم، الوعي، اللاوعي، الوعي الفردي والوعي الجماعي، اللاوعي الفردي واللاوعي الجماعي ونظام الذات. الزمان والمكان، الإطار الزَمَكَاني لكل تصور، الواقعي، الحقيقي، والتصور. الفيزيائي والميتافيزيقي [الميتافيزيقا)، الضرورة، الصدفة، الحاجة، الزائدة عن الحاجة. الطبيعة والثقافة.

7 ـ المنطق الشكلاني، والمنطق الجدلي (الدياليكتيكي)، والمنطق الجمعي، المنطق وعلم المعاني والدلالات (السيمانتيك).

8 ـ الوحي، الكتابة، النبي، الهيبة اللدنية (كاريزم)، النزعة الأخروية، النجاة، الخلود. . .

إن هذه القائمة التصنيفية أبعد ما تكون عن الشمولية والاستقصائية. ومن المستحيل التعليق عليها، أو شرح كل مصطلحاتها ومفاهيمها واحداً بعد واحد وبالتفصيل. من المستحيل أن نبين كيفية تطبيقها على استعادة نقدية للأخلاقية القرآنية. ولكن أسمح لنفسي، هنا، في أن أحيل القارىء مؤقتاً إلى منشوراتي الأخرى العديدة. سوف أضيف فقط بعض الملاحظات المفتاحية:

1 ـ لقد حاولت أن أعدّد في هذه اللائحة حقولاً مفهومية هي الآن في طور الاستكشاف وإعادة التفحص والنظر من قبل علوم الإنسان والمجتمع وذلك منذ عام 1950. وقد اخترت هذا التاريخ لأنّ إعادة التفحص هذه مرتبطة بالنتائج المترتبة على استقلال البلدان المستعمرة سابقاً، وانبثاق ثقافات العالم الثالث، أو الثقافات اللاأوروبية واللاغربيّة. لقد أجبرتْ هذه الثقافاتُ العلمَ الغربيَّ على توسيع أطره السابقة التي تعود إلى القرن التاسع عشر، والتخلي عن مسلماته الوضعية والعلموية، بل وحتى العنصرية التي هيمنت عليه طيلة القرن الماضي وحتى منتصف هذا

القرن. لم تعدْ الثقافة الأوروبية هي الوحيدة الموجودة في العالم، بمعنى أنَّ الهيمنة المطلقة للعرقية المركزية الأوروبية قد ابتدأت بالتخلخل والانحسار.

2 ـ كل المفاهيم الموجودة في هذه اللائحة التصنيفية تشير إلى حقائق موجودة في الواقع الخارجي قبل أن تحوّل إلى مفاهيم وتتّخذ أسماءها المصطلحية بوقت طويل. بمعنى أنَّ الشيء سابق على الاسم. فمفهوم المتخيّل مثلاً قد وجد في كل المجتمعات البشرية ولا يزال يوجد. ولكنه يبقى منكراً ومستبعداً من قبل العقلانوية الوضعية. ومن الغريب فعلاً أنَّ القاموس النقدي لعلم الاجتماع الذي ظهر مؤخراً (عام 1982) لا يتحدث عنه على الإطلاق، مما يدل على استمرار هيمنة الوضعية والعلموية على بيئات علمية كثيرة. والقاموس من تأليف عالمين معروفين من علماء الاجتماع الفرنسي المعاصر: ريمون بودون وفرانسوا بوريكو. ونلاحظ أيضاً غياب مصطلحات: الأسطورة، والرمز، والمجاز، الخ...

3 ـ من المستحيل أن نستكشف اليوم أيَّ حقل اجتماعي ـ تاريخي معيّن (أي المجتمع) إذا لم نحرك هذه المصطلحات ونستخدمها في التطبيق على هذا الحقل شيئاً فشيئاً. ينبغي معرفة كيفية انطباق هذه المفاهيم على المجتمعات العربية الإسلامية من أجل معرفة بنيتها وتركيبتها العميقة. ولكن ممارسة العلوم الاجتماعية حتى في بلد متقدم كفرنسا لا تسير دائماً في هذا الاتجاه المفتوح والحر الذي ندعو إليه. وهذا يبرهن لنا على مدى التأخر في تطبيق المنهجية التعددية الحديثة إبستمولوجياً (أي المنهجية التي تستخدم مختلف أنواع العلوم في وقت واحد لكي تستكشف مجالاً معرفياً ما).

والدليل على هذا التأخر انتشار القواميس التخصّصية الدقيقة في مجالات محصورة ضيقة ومفصولة عن بعضها بعضاً، كالقاموس المذكور آنفاً. إن هذه القواميس تجمع المعلومات التفصيلية وتضعها بجوار بعضها بعضاً، دون أن تصهرها وتخترقها، كما فعلت النصوص التأسيسية الكبرى، كالقرآن مثلاً.

4 ـ يستخدم الخطاب القرآني صراحةً أو ضمناً معظمَ مضامين هذه المفاهيم الواردة في اللائحة، أو على الأقل يشير إليها كرهانات أساسية دون أن يجد بالطبع المفردات المطابقة. أنا لا أقول بأنَّ القرآن قد اكتشف هذه المفاهيم قبل العصور الحديثة بزمن طويل، كما يحبُّ أن يقول التيارُ الإسلامي التبجيلي الشائع. وإنما على العكس أقول بأنه يطرح رهاناتٍ معرفيةً خطيرةً عن طريق تقديمه لمعارف تلغي البحث عن هذه الرهانات، أو تجعله زائداً لا طائل تحته، وهو يقدمها على الطريقة الجدالية، أو العقائدية. وهكذا تراكم، ولا يزال يتراكم حتى اليوم، بشكل خطير ومتفاقم، ما كنت قد دعوته سابقاً بالمستحيل التفكير فيه واللامفكّر فيه في الفكر العربي ـ الإسلامي.

5 ـ إن الفكر الغربي الذي كان سبّاقاً لأخذ المبادرة واستكشاف هذه الحقول المعرفية وجعل هذه المفاهيم فعالة وشغالة بالنسبة للفكر الفلسفي لم يتحرّر من عنصريته المركزُية التي تجعله يعمّم كل المفاهيم الغربية على الثقافات الأخرى. ويصفق مؤرخاً للفكر العربي ـ الإسلامي فإني ألحّ،

(وقد ألححت في الماضي)، مراراً وتكراراً على ضرورة اعتبار الإسلام كمثال للدراسة من جملة أمثلة أخرى بهدف التوصّل إلى بلورة هذه المفاهيم الشغالة، لكي نطبقها على ثقافات أخرى دون أن نسحقها، كما حاولت أن تفعل العنصرية المركزية الأوروبية. ولكن نلاحظ أنّ الكليات والمعاهد الدينية في الغرب لا تولي إلا مكانةً ضئيلةً جداً لدراسة الإسلام، وأحياناً لا توليه أية مكانة!

6 ـ سوف تستمر الترقيعات الأيديولوجية، وتزدهر حروب الوعي الخاطىء وتتكاثر، ما لم يتوصل النظام المعرفي الحديث المتجاوز للمنهجية الأحادية إلى التأثير على الحساسيات الجماعية كما فعلت الأنظمة المعرفية الخاصة بالأيديولوجيات الدينية، أو الدنيوية سابقاً. بمعنى آخر فإن الروح العلمية الجديدة ينبغي أن تنتشر في أوساط الجماهير الغفيرة كما انتشرت الأيديولوجيات الدينية فيها سابقاً، ولا تزال.

7 ـ إنّ تطبيق هذا البرنامج الجديد، بكل مفاهيمه ومنهجياته على الأخلاقية القرآنية، سوف يلقى ردودَ فعلٍ عنيفة وهائجة من قبل الأوساط المتشدّدة والمحافظة في البلدان الإسلامية. وسوف يبقى هذا الوضع مستمراً ما دام الفكر العربي ـ الإسلامي الناهض محروماً من قاعدته الاجتماعية الثقافية، ومحروماً من الحرية السياسية التي تتيح له، أخيراً، أنْ يقيس الحجم الهائل والمساحة الشاسعة للامفكّر فيه والمستحيل التفكير فيه في الساحة العربية الإسلامية.

8 ـ سوف تظل هذه الملاحظات حاضرة في أذهاننا، وسوف تلهم استراتيجيتنا المنهجية التي سنتبعها في دراسة الأخلاق والسياسة في الإسلام على مدار الصفحات التالية.

ولكن قبل الانخراط في ذلك، وقبل أن نختتم هذا الفصل، يجدر بنا أن نحدّد سابقاً الفرضيات الاستكشافية الثلاث التي سنتبعها في دراسة المجال العربي والإسلامي مع كل الحذر النقدي والإبستمولوجي اللازم:

1 ـ ينبثق الكائن الإنساني في المجتمعات المختلفة عبر العادات وأنواع السلوك والمنجزات الحضارية والممارسات المتنوعة والمتغيرة. وكل ممارسة تتحول إلى علامة على هذه الممارسة بالذات. والعلامة المستخدمة في كل الأنظمة السيمولوجية الخاصة بالاتصالات والمواصلات هي الوسيط اللازم قطعاً لكل عملية معنى أو دلالة. والعلامة اللغوية بشكل خاص هي المكان الذي تتلاقى فيه وتتشابك، العملياتُ النفسيةُ والاجتماعية المعقدة التي يمكن تحليلها من خلال المعادلة الدائرية التالية: ⇆ اللغة ⇆ التاريخ ⇆ الفكر.

وينبغي قراءة هذه المعادلة بشكل دائري محيطي، وليس فقط من خلال العلاقات الثنائية: لغة/ فكر، لغة/ مجتمع، فكر/ مجتمع، لغة/ تاريخ[14].

2 ـ البعد الاجتماعي للظواهر في حالة تغير داخلي مستمر داخل الزمنية، وبالتالي فلا يمكن فصله عن التاريخية بصفتها صيرورة لكلية العالم. (أي التاريخية = الزمنية = الصيرورة التي تصيب كل أشياء العالم ومؤسساته وعقائده وأخلاقه على الرغم من أن المؤمنين يظنونها ثابتة).

3 ـ سواء أكان المنطق تطابقياً أمْ مجموعاتياً، فإنه يرتكز دائماً على موقع معيّن للكينونة، ذلك

أنّ المنطق والأنطولوجيا والخطاب الذي يستخدمانه للتعبير عن ذاتهما يقعان في علاقة تفاعلية منضوية داخل علاقة أخرى أكثر اتساعاً وشمولية: أقصد العلاقة التي تربط بين اللغة والتاريخ والفكر. وهذا ما يؤدي إلى عكس (أو قلب) النظرة الانطولوجية الكلاسيكية من أجل دراسة الكينونة - وهي في صيرورة - العالم. لكي يأخذ القارىء فكرة عن معالجة هذه المسألة في الفكر العربي الكلاسيكي نحيله إلى كتاب جمال العمراني(*).

(*) جمال العمراني، المنطق الأرسطوطاليسي والنحو العربي، منشورات فران، باريس، 1983.
A. El-Amrani - Journal, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe*, Vrin, Paris, 1983.

هوامش الفصل الأول

(1) أنظر كتابي عن الإنسية العربية، مرجع مذكور سابقاً. كان همّي في ذلك الكتاب متركزاً على فهم المجتمع البويهي في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. ولهذا السبب لم أستطع الانخراط في دراسة قيمه ومعاييره الأخلاقية كما فعل روا موتاهيديه فيما بعد. انظر كتابه بالإنكليزية: الولاء والزعامة في المجتمع الإسلامي الأولي، منشورات جامعة برنستون 1980.

Roy Motta hedeh, *Loyalty and Leadership in an early islamic society*, Princton University Press, 1980.

(2) انظر كتاب محمد أركون، قراءات في القرآن، مرجع مذكور سابقاً.

(3) انظر الكتاب التالي بالفرنسية: مبادىء علم السيميائيات (علم الدلالة) وآفاقها. نصوص مجموعة تكريماً لعالم السيميائيات الفرنسي غريماس. جزءان، باريس 1985.

Exigences et Perspectives de la Sémiotique: Recueil d'hommages pour A.J. Greimas, *John Benjamin's Publishing Company*, 2, Vol,1985.

(4) أودّ أن أذكر هنا بأنّ المفهوم التاريخي للعصور الوسطى لا يمكن أنْ ينطبق على الإسلام ومجاله إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار الملاحظتَيْن التصحيحيتَيْن التاليتَيْن:

(1) إن العصر الذهبي للعرب والمسلمين قد بلغ أوجّه في العصور الوسطى بحسب التقسيم الزمني الأوروبي، بمعنى آخر فإنّ إبداعية العرب - المسلمين وإنتاجيتهم قد تجلّت في تلك الفترة التي تنعت بالظلام والتخلف في أوروبا. وبالتالي فمن الظلم تطبيق هذا المصطلح على المجال العربي الإسلامي بين القرنين الثاني والخامس الهجريَيْن، أي الثامن والحادي عشر الميلاديين. فتلك الفترة من تاريخ العرب والإسلام تتضمن عناصر كلاسيكية إنسية بشكل ما جوانبَ الإنسية الأوروبية التي ازدهرت إبان عصر النهضة في القرن السادس عشر. ولكنه ينطبق بالطبع على كلّ العصور السكولاستيكية العربية.

(2) بالمقابل، يمكن القول بأنّ العصور الوسطى لا تزال تمتد وتتطاول في بلاد الإسلام حتى يومنا هذا على الأقل في صيغها الدينية. هذا في حين أنها قد انتهت في أوروبا منذ أكثر من ثلاثة قرون. إنّ التقسيمات الزمنية للإبستمية (أي للمنظومة المعرفية)، غير متطابقة، وغير متوافقة في كلا المجالَيْن العربي - الإسلامي/ واللاتيني المسيحي الغربي.

(5) هذا هو عنوان كتاب للباحث الأنتربولوجي الإنكليزي المعروف جاك غودي، ترجمة غاليمار 1980.

J. Goody, Gallimard, 1980.

(6) قام بتحقيق نص صحيفة المدينة وترجمته إلى الإنكليزية والتعليق عليه الباحث ر. ب. سيرجهان وذلك في بحثه التالي: «السنة الجامعة: المعاهدات التي عقدت مع يهود يثرب وتحريم يثرب، تحليل وترجمة للوثائق المتضمنة فيما يدعى بصحيفة المدينة». وهذا البحث متضمن في مجلة: مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية 1/1978 ص 1-40.

R.B. Sergeant, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1987/1, P.1-4.

(7) ينبغي أنْ نذكر، فيما يخصّ هذه النقطة، وجودَ خلافٍ بين التراثين السني والشيعي. فالتراث الشيعي يعتبر أنْ الإمام هو ذروة السيادة والهيبة المعصومة الوحيدة بعد القرآن والنبي. في حين أنْ التراث السني لا يعترف بالإمامة.

(8) أنظر دراستي «مفهوم العقل الإسلامي» في كتابي: نقد العقل الإسلامي. مرجع مذكور سابقاً، ص 65-99.

M. Arkoun, *Pour une Critique de la raison islamique*, 1984.

(9) انظر كتابي: قراءات في القرآن. مرجع مذكور سابقاً.

M. Arkoun, *Lectures du Coran, maison neuve-larose*, 1982.

(10) استشهد بهذا المقطع الباحث ريتشارد م. فرانك في دراسته: «الالتزام الأخلاقي في علم اللاهوت الاسلامي الكلاسيكي»، في مجلة: الأخلاق الدينية عام 11/1983، 2، ص 207.

Richard M. Frank, *The Journal of religions Ethics*, 1983/11,2, P.207.

(11) المرجع المذكور.

(12) نستخدم هذا التعبير بالمعنى التقني الذي حدّده الناقد الألماني هـ. ر. جوس في كتابه: نحو جماليات التلقي، غاليمار 1978.

H.R. Jauss, *Pour une esthétique de la reception*, Gallimard 1978.

(13) استشهد بهذا المقطع الشيخ حمزة أبو بكر في كتابه المنشور باللغة الفرنسية: دراسة حديثة في علم اللاهوت الإسلامي، ص 342، منشورات ميزون نيف أي لاروز، باريس 1985.

Hamza Boubakeur, *Traité moderne de Théologie islamique*, p.342, Maison neuve-larose. Paris, 1985.

(14) في رأيي أنْ عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو هو الذي ذهب إلى أبعد مدى في هذا الاتجاه، أنظر بهذا الصدد كتابيه:

(1) ماذا يعني الكلام، أو ماذا يعني أن تفتح فَمَكَ، وتتكلم: علم اقتصاد التبادلات الرمزية. منشورات فايار 1982.

(2) الحس العلمي، العفوي والمباشر، منشورات مينوي، باريس 1980.

Pierre Bourdieu:

Ce que Parler veut dire; L'économie des échanges linguistiques, Fayard, 1982.

Le Sens Pratique, Minuit, 1980.

الفصل الثاني

دين، دولة، دنيا

ما انفكّ الفكر الإسلامي، منذ ظهور القرآن، وتجربة المدينة، يقارع ويجابه بين هذه الذرى الثلاث من ذرى الوجود البشري: أقصد الدين، والدولة، والعالم الدنيوي. وقد قام بذلك إما من وجهة نظر أخلاقية كما فعل الماوردي في كتابه «أدب الدنيا والدين»، وإما من وجهة نظر الفلسفة السياسية على طريقة الفارابي في كتابه «مبادىء آراء أهل المدينة الفاضلة»، (انظر البيليوغرافيا فيما بعد). ونحن إذ نربط عن طريق التحليل بين هذه الذرى الثلاث نرجو أن نتمكن ليس فقط من تناول كل ما أنتج وكتب عن الرؤى الأخلاقية والسياسية في الإسلام، وإنما أيضاً من تبيان القيم والرهانات التي يتنافس عليها البشر أيديولوجياً في كل مكان وبشكل دائم وأحياناً بواسطة النزاع المسلح.

لا تزال الجذور الكلاسيكية للنقاش الدائر حول الروابط بين الدين والدولة والدنيا غير مدروسة، وغير مضاءة، فيما يخص الإسلام بشكل جيّد حتى الآن. وقد أظلمت الصورة أكثر في وقتنا الراهن نتيجة هيجان المناضلين الإسلامويين الذين جعلوا من عبارة الإسلام دين ودولة شعاراً أيديولوجياً لهم. إنّ إلحاح المشكلة في وقتنا الراهن وحضورها الكثيف يجعل من اللجوء للمنهجية التقدمية ـ التراجعية أمراً شديد الضرورة. إنه ضروريّ هنا أكثر من أي مكان آخر. ذلك أنه ينبغي علينا تبيان المبالغات والتطرفات والانحرافات التي يقع فيها الكتاب الإسلاميون المعاصرون عندما يتحدثون عن هذه المسألة. وينبغي أن نفصل ذلك عن طريق التذكير بالآراء الذكية والتحليلات المرنة والأفضل توثيقاً للكتاب المسلمين الكلاسيكيين. إنها أكثر جدية بكثير من هذه الخطابات الأيديولوجية التي تنهمر علينا اليوم من كل حدب وصوب. ولكن ينبغي، في ذات الوقت، ألا ننسى الغايات الأيديولوجية المتضمنة بالضرورة في كتابات المؤلفين الكلاسيكيين أنفسهم وذلك لكي نمنع استخدامها واستغلالها الانتهازي من قبل المنظرين الحاليين للسياسة الإسلامية. إنّ الدفاع عن الخلافة الإسلامية اليوم لم يعد له أي معنى، ولم يعد يقنع أحداً، ولكن الرؤيا الدينية التي شكلها عنها الفقهاء الكلاسيكيون لا ينبغي أن تحجب عن أنظارنا، بعد اليوم، الطابع الدنيوي المحض للسلطة السياسية في الإسلام، وكيفية اقتناصها وممارستها. وغايتنا النهائية، من وراء ذلك، هي فتح الفكر العربي ـ الإسلامي على الأسس الفلسفية والوظائف

القانونية والثقافية للعلمانية. من السهل أن نبيّن الآن بشكل أفضل مما فعله علي عبد الرزاق سابقاً كيف أن مؤسسة الخلافة كانت قد قُدِّست من قبل الفقهاء، ولكن ليس لها أية قدسية بحد ذاتها، لا في منشئها ولا في مجراها التاريخي، ولا في ممارستها.

ويمكننا أن ندرس في هذا الفصل الرؤيا الأخلاقية كما الرؤيا السياسية. ولكننا سوف نكتفي هنا بإثارة إشكاليات إجمالية ومقاربات منهجية ونترك مسألة العرض المطول للمضامين النظرية والإنجازات العملية الخاصة بالأخلاق والسياسة للفصول القادمة.

سوف نستعرض أولاً المعطيات الأساسية الخاصة بالدين والدولة والدنيا في مجال الفكر والتاريخ الكلاسيكي. ثم نحاول أن نرى فيما بعد الكيفية التي يستخدم بها الفكر المعاصر هذه الذرى الثلاث. ثم نحاول أخيراً أن نستخلص بعض التعاليم والدروس عن طريق الدراسة المقارنة للمسألة بين المجال العربي ـ الإسلامي / والمجال الغربي ـ الأوروبي.

- I -

دين، دولة، دنيا في الفكر والتاريخ الكلاسيكي

تعني كلمة دين في اللغة العربية ثلاثة مدلولات متداخلة بسبب الحيوية السيمانتية والمعنوية التي يخلعها القرآن على كلمة دين بالمعنى الفرنسي الاختصاصي (Religion). فهناك أولاً الدين بمعنى الدين، أي بالمعنى المقابل للمعنى الفرنسي المذكور. أما المعنيان الأخران فهما: أولاً حساب ـ أجر، وثانياً عرف ـ عادة. والقرآن يتكلّم بالحرف الواحد عن يوم الدين، أي يوم الحساب، ويقول: إنّ الدين عند الله الإسلام، ويقول: الدين القيِّم، أي الدين الدائم الذي لا يتغير ولا يتبدل، إلخ... والمعنى العام الذي يمكن استخلاصه من استخدامات القرآن العديدة لهذه الكلمة هو: مجمل الفرائض التي يفرضها الله على عباده العاقلين، أو أصحاب العقول كما يقول الجرجاني. وفيما بعد أصبحت كلمة دين تعني أيضاً الدينَ العتيقَ، أي الدين كما كان يمارسه السلف الصالح، ثم الدين الحق، أي الدين الصحيح الذي أوحي بواسطة القرآن، تمييزاً له، بالطبع، عن كل أشكال الأديان الأخرى. ثم جاءت كلمة الإسلام لكي تشمل كلا المعنيين: أي معنى الدين الحق والدين العتيق ومجمل التعاليم والعقائد والممارسات الأرثوذكسية، أو الصحيحة المقبولة من قبل العلماء المأذونين ومن قبل الأمة أيضاً (وليس من قبل الخليفة أو السلطان، هذا شيء مهم ينبغي أن نتنبه إليه).

وأصبحت كلمة دين مطابقة للإسلام، وكلمة إسلام مطابقة للدين الحق والوحيد المقبول عند الله، وراحتا معاً تحتلان بالتدريج كل فكر العلماء والفقهاء المستلمين لزمام الفكر الإسلامي. وهم الذين شرحوا وبلوروا، تحت ضغط الظروف والمنعطفات التاريخية، العلاقات الكائنة بين دين/ دولة، ودين/ دنيا. والمتضادة الثنائية دين/ دنيا تشمل المتضادة دين/ دولة نظراً لأنّ الدولة أو الحكومة ليست إلّا التجسيد السياسي لما يمسّ الدين والدنيا في آن معاً.

وفي القرآن نجد أنّ كلمة الدنيا (أي الحياة الأدنى مرتبة، أو العالم السفلي) تقع في تضادّ دائم

مع كلمة ثانية هي الآخرة (أي الحياة الأخرى، العليا، الخالدة). وهذه الرؤيا الدينية المحضة تلوّن بألوانها كلّ ما يخص هذا العالم الأرضي عن طريق استصغاره واحتقاره، من أجل إعلاء شأن كل ما يقال ويفعل من أجل الفوز بالدار الآخرة. من هنا نتجت عقيدة احتقار العالم التي عممتها ونشرتها تعاليمُ الصوفية بشكل خاص. ولكننا نجدها أيضاً منتشرة على نطاق واسع في الرهبانيات المسيحية.

وإذا كان هذا العالم محتقراً أخلاقياً وروحياً، وإذا كان خطراً بسبب كل الإغراءات التي يشكلها للمؤمنين القلقين على سلامتهم الروحية وخلاصهم الأبدي، فإنه ينبغي أن يقع تحت الرقابة المباشرة للدين. يقول القرآن: ﴿أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة فلا يُخفَّف عنهم العذابُ ولا هم يُنصَرون﴾ (البقرة، الآية 86)، بمعنى أنَّ أولئك أضاعوا أنفسهم وخسروها من أجل متع الحياة الدنيا وإغراءاتها.

ثم راحت الفكرة التالية تفرض نفسها: وهي أنَّ الإسلام، لا يقتصر كلياً على الدين الذي يمثل المجال الخالص والمحض للروحانيات. هذا يعني أنَّ الإسلام لا يعني فقط الدين الحق أو الدين العتيق، وإنما يعني أيضاً الأمة الزمنية للمسلمين الذين هم بحاجة إلى زعيم وقائد كما كان النبي زعيماً وقائداً. هكذا تطرح مشكلة الروابط بين الدين/ والدولة نفسها: أقصد من الناحية العملية مشكلة الروابط بين العلماء المجتهدين ذوي الاستقلالية، وبين المؤسسة الخليفية التي تمثل السلطة السياسية.

هنا ينبغي أن نكون حذرين فنميز بشكل واضح بين الجواب النظري الذي قدمه العلماء المجتهدون وبين الحقيقة التاريخية المعاشة، أي بين النظرية والتطبيق. لنقل فوراً بأنَّ النظرية التي تقول بأن الإسلام بصفته ديناً وأمة زمنية يزاوج بشكل متوافق ومستمر، دون انقطاع، بين مضامين الدين والدولة ووظائفهما، لم يطبّق بشكل كامل أبداً في التاريخ على عكس ما تظن جمهرة الناس. ما الذي حصل إذن؟

نظرياً نلاحظ أنَّ المذهب الحنبلي الذي أثّر بشكل عميق على مجرى العقيدة والممارسة السنّية يميز بين نوعين من الدين إذا جاز التعبير:

1 ـ الدين المعصوم الذي لا يتغير ولا يتبدل، والذي يفرض نفسه على الجميع، حتى على الخلفاء. ويشمل الدين بهذا المعنى العقيدة والعبادات.

2 ـ ثم الدين القابل للتأقلم مع متغيرات المكان والزمان. وهو بهذا المعنى يشمل الأخلاق والمعاملات (من علاقات اجتماعية وقانون مدني وقانون خاص). من المعترف به أيضاً في المجال الإسلامي أنَّ القرآن لا يسنّ التشريعات بشكل تفصيلي من أجل الحياة الزمنية في المجتمع. وهذا يعني أنه يبقى هناك مجال مستقل تتدخل فيه السلطة السياسية لتنظيم أموره. أي إنَّ الحياة الدنيوية ليست كلها محكومة بالدين كما يتوهم الكثيرون.

ولكن العلماء من رجال الدين قد حاولوا أنْ يحتلوا حتى هذا المجال الدنيوي وذلك عن طريق تأسيسهم لعلم أصول الفقه. هنا نجد أنفسنا مضطرين لمقارعة النظرية بالتاريخ من أجل فهم

الأمور كما فعل ابن المقفع في رسالة الصحابة. لقد حلل ابن المقفع الشعار السائد المشهور في وقته، لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وميّز بشكل كامل بين المجال الديني (أي الفرائض والحدود)، وبين المجال الدنيوي أو السياسي (أي القرارات الحكومية والإدارية أو التدبير والسياسة بلغة ابن المقفع).

ثم ألحّ في ذات الوقت على ضرورة توحيد الشريعة من أجل تشكيل ذروة للهيبة والسيادة يخضع لها كل رعايا الأمبراطورية مقوياً بذلك مؤسسة الخلافة والقانون الديني. في الواقع، إنّ ابن المقفع كان يعبر عن تراث إيراني، أخلاقي - وسياسي قديم. وقد حملت هذا التراث أدبيات مرايا الملوك[1] التي انتعشت في فن الأدب[2] في ظل العباسيين (كلمة أدب هنا مأخوذة بالمعنى الكلاسيكي والعربي الواسع). ثم راح توحيد الشريعة يفرض نفسه بشكل أقوى على يد الشافعي، أحد أوائل المنظرين لأصول الفقه. وقد بلور الشافعي منهجية صارمة لكي يطبق شعاراً آخر استخدمته الحركات الاحتجاجية المعارضة بدءاً من الخوارج والعلّيين الذين دخلوا في حرب مكشوفة مع الأمويين. يدعو الشعار إلى العمل بالكتاب والسنة. لكن الخوارج ركزوا بالأحرى على صيغة أخرى للشعار هي: لا حكم إلا لله.

وإذا ما راقبنا الأمور عن كثب، وجدنا أن هناك تزامناً بين عمل الشافعي الهادف إلى ضمّ مجال التدبير والسياسة إلى مجال الدين بواسطة وسيلتي الإجماع والقياس، وبين أزمة الخلافة في ظل المأمون. نحن نعلم أنّ المعارضة الشيعية والعباسية في ظل الأمويين قد نشرت فكرة الخليفة الشرعي الحقيقي الذي يستمد سلطته، كالنبي، من الذروة الدينية والمشروعية الدينية. وذلك على عكس خلفاء بني أمية الذين اتهموا بالخروج عن الدين والشرعية واتهموا بأنهم ملوك لا خلفاء. ولكن التطور التاريخي للأمور كما حصل بعدئذ في العصور اللاحقة قد سار في اتجاه الفصل لا الوصل: أي في اتجاه تشكيل دائرة سياسية بعيدة عن الدائرة الدينية ومفصولة عنها. فقد لاحظنا أنّ الجنرالات العسكريين، والولاة والأمراء وأصحاب الإقطاع والوزراء والكتاب ذوي الثقافة الدنيوية (أي الأدب) قد أصبحوا يمثلون شيئاً فشيئاً بلاط الخليفة ويحتكرون إدارة الامبراطورية. وهذا التطور التاريخي للأمور ولّد أزمة ذات دلالة ومغزى، أقصد أزمة الصراع الشهير بين الأمين والمأمون، ثم انتفاضات العليين وسهل بن سلامة الانصاري في بغداد. والرهان الأكبر لكل ذلك قد ظل هو هو: أي احتكار ذروة السيادة والمشروعية العليا التي تعلو على كل شيء، ولا يعلو عليها شيء، فكل اتجاه يدعيها لكي يرسخ مشروعيته وبالتالي سلطته. والسؤال الأساسي الذي كان مطروحاً هو: هل السيادة العليا متمثلة بالخليفة نفسه، وإذا كان الجواب بالإيجاب فضمن أية شروط؟ أمْ أنها ممثلة بالعلماء الدينيين الناطقين باسم الأمة والمتضامنين معها كما سيقول ابن تيمية فيما بعد؟ لقد نهض العرب الخراسانيون ضد الأمويين باسم الشعارات التي هيمنت على كل الفئات الاجتماعية في القرون الوسطى: أي باسم العدالة الكاملة والنهائية التي سيرسخها المهدي، سيد الزمان وكانت هذه الشعارات قادرة على تعبئة الناس ولا تزال (انظر ما يحصل في إيران وغيرها). لقد كانت صورة المؤسسة الخليفية لدى الشعب مغموسة بهذا الانتظار التبشيري الذي يصبو إلى عدالة ذات جوهر أسطوري. وكانت

هذه الآمال ذاتها قد ملأت المتخيل الجماعي في زمن النبي نفسه، وفي أثناء الفتنة الكبرى التي أشعلت الحرب بين علي ومعاوية ومن خلالها بين نوعين من العصبيات القبلية (بني هاشم وبني سفيان)، ثم بين أسلوبين مختلفين من العمل السياسي. كان سهل بن سلامة أحد هؤلاء الخراسانيين الذين شهدوا فتوراً في الانتظار التبشيري والديني وتقاعساً لدى الناس، وبالتالي فقد رفع السلاح من أجل فرض العمل بكتاب الله وسنّة نبيه. كان يريد محاربة المأمون ومتمردي حي الحربية في بغداد في آن واحد. ليس من الضروري أنْ نسرد هنا كلَّ وقائع ذلك الصراع الذي انتهى بانتصار المأمون لأنه دخل إلى بغداد للمرة الأولى عام 819 أو 820. سوف نركز الاهتمام بالأحرى على مصير الروابط بين الدين/ والدولة عبر هذه الأزمة والمحنة التي شنها الخليفة المأمون، ثم المعتصم، والواثق من بعده ضد الحنابلة. لكي نفهم جيداً المتغيرات والأحداث التي طرأت آنذاك ينبغي علينا الاستعانة بمفهوم مفتاحي جديد. وهذا المفهوم هو الذي سيتيح لنا أن نفهم ليس فقط المحنة التي تشكل حدثاً بالغ الدلالة وشديد الأهمية، وإنما أيضاً كل الصراعات التي جرت في تاريخ الإسلام بين الفئات المتعارضة باسم هذا الشعار الكبير: العمل بكتاب الله وسنّة رسوله.

كان تشكيل امبراطورية إسلامية واسعة قد زاد من عدد الفئات العرقية ـ الثقافية (= القوميات بالمعنى الحالي) التي تلهث للدفاع عن عقائدها ومؤسساتها وثقافتها، أي ما ندعوه اليوم بهويتها. ولكي تدافع عنها كان ينبغي عليها أن تتوصّل إلى سدة السلطة المركزية، أو تشارك فيها على الأقل. وهكذا اندلعت المنافسة الحامية والشرسة في كل مكان. وكانت منافسة متواصلة وشاملة على كافة الأصعدة. ونحن نعلم أنَّ نجاح كل نضال من أجل السلطة آنذاك كان يعتمد على مدى الطاعة للدين الحق. وكل فئة طامحة للسلطة كانت مضطرة للبرهنة على أنها أكثر أرثوذكسية، (أو أكثر صحة دينية)، من الفئاتِ المنافسة، وفي طليعتها الفئة الماسكة بزمام السلطة. وينتج عن ذلك مزاودة محاكاتية على الدين الحق والقديم من أجل أن تنزع غطاء الشرعية عنها وتأخذ السلطة منها. وهذا هو المصطلح المفتاحي المذكور آنفاً. فالشعارات التالية تعبر عن هذه المزاودة أبلغ تعبير: لا حكم إلا الله، لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، العمل بكتاب الله وسنّة نبيه، الفرقة الناجية والفرق الهالكة، أهل السنة والجماعة (هذا هو وصف السنّيين لأنفسهم من أجل إعلاء مرتبتهم)، أهل العصمة والعدالة[3] (هذا هو وصف الشيعيين لأنفسهم من أجل إعلاء مرتبتهم أيضاً)، الخ...

تمثل هذه الشعارات ذروة المشروعية العليا في الإسلام. وكل فئة من الفئات المتصارعة (من سنّية، أو شيعية، أو خارجية)... كانت تدّعي أنها تتمسك بها وتحافظ عليها وتتهم الفئات الأخرى بالتخلي عنها وتدعو لمحاربتها.

والمزاودة المحاكاتية (La Surenchère mimétique) مصطلح أنتربولوجي حديث من اختراع رينيه جيرار، وهو يعني مزاودة عدة فئات داخل الأيديولوجيا نفسها على محاكاة النموذج الأصلي الأعلى (النبي، أو القائد الملهم أو الزعيم) وادعاء كل واحدة منها أنها أكثر إخلاصاً له من غيرها وأكثر تشبّهاً بها ومحاكاة له.

نحن نعلم أيضاً كيف أنَّ ابن تومرت قد زاود على مفهوم الوحدانية الإلهية (عقيدة التوحيد) لكي يسفه الموقع الديني للمرابطين ويزيحهم عن سدة السلطة. فقد اتهمهم بأنهم أقلّ توحيداً مما يجب، واستطاع بذلك أن يسحب غطاء الشرعية عنهم ويؤسس سلالة تحل محلهم (سلالة الموحّدين).

إنَّ المزاودة المحاكاتية تهدف إلى تجييش المتخيل الاجتماعي للناس من أجل زجهم في انتفاضة أو ثورة. ذلك أنه منذ انتصار النموذج الأول والأعلى في المدينة، (المتمثل بالمحورية الأخلاقية القرآنية وسلوك النبي) لم يعد ممكناً تجييش المتخيل الاجتماعي والجماعي في الأرض التي انتشر فيها الإسلام إلا بواسطة شعارات ذات تلوينات إسلامية محضة. وهكذا يجد الإسلام نفسه منخرطاً في رؤيا جماعية ذات جوهر أسطوري. قلت أسطوري، وأنا أعني ما أقول. فالواقع أنَّ الرهانات التي تتضمنها هذه الشعارات لا يمكن تحقيقها على أرض الواقع لأنها مرتبطة بتصورات مثالية: كالدين الحق، كتاب الله، سنة النبي، وحدة الأمة، العدالة الكاملة والنهائية، حكم الله، هذه أشياء لا يمكن تحقيقها على أرض الواقع، وإنما تظل حلماً أو مثالاً متعالياً. ولكن العلماء من رجال الدين قد خففوا من حدّة هذه المثالية وقدموا عنها صورة عقلانوية مشكّلة من العقائد الإيمانية، أي الأيديولوجيات التي جيشت الحركات الكبرى للتمرد والاحتجاج في كل تاريخ العرب والإسلام. وهذه الصيغة المعقلنة هي التي تستعاد اليوم دون توقف ودون كلل أو ملل من قبل العلماء الإسلاميين المعاصرين، ومن قبل الإسلاميات الكلاسيكية والمستشرقين في آن معاً. فالإسلام الذي يتحدثون عنه هو إسلام الفقهاء الرسميين، أو ما يعتبره المستشرقون الإسلام التمثيلي. لهذا السبب أقول بأنه ينبغي القيام بدراستين استكشافيتين من أجل:

1 ـ وصف الرؤيا الأسطورية المؤبّدة والمرسّخة عن هذه العقائد من قبل المتخيل الاجتماعي المتأثر بشدة بالموضوعات الدينية.

2 ـ تبيان عدم صحة الصيغة العقلانوية التي شكلها العلماء من رجال الدين عنها، وذلك عن طريق تفكيك الفكر الذي يقبع ضمنياً خلف أصول الدين وأصول الفقه. عندما نقوم بذلك ـ وعندما نقوم به فقط ـ نستطيع أن نفهم المنشأ والأهمية النفسية ـ الاجتماعية لتلك المناقشات والصراعات الدائرة حول الروابط بين الدين/ والدولة/ والدنيا. وإلا فإنَّ نظرتنا عنها سوف تظل مثالية، أسطورية، لا تاريخية. أي كما هو سائد اليوم في كل العالم العربي والإسلامي.

إنَّ مثال المحنة التي فرضها المعتزلة على خصومهم تضيء لنا الدرب بخصوص هاتين الدراستين الاستكشافيتين. فمن المعلوم تاريخياً أنَّ المأمون قد أراد فرض أطروحة القرآن المخلوق بصفتها عقيدة رسمية للدولة. لقد أراد فرضها على كل الموظفين، وعلى كل المرشحين لوظيفة رسمية في إحدى دوائر الدولة، ومن لم يقبل بها فَقَدَ منصبه. وهكذا تمَّ استجواب ثمانية وأربعين شخصاً قبلوا جميعاً بالفكرة ما عدا أربعة أشخاص دخلوا السجن بسبب رفضهم. وكان من أشهرهم أحمد بن حنبل الذي قدم على أساس أنه زعيم معارضة جماهيرية (أو عامة، غوغاء بلغة السلطة آنذاك). لقد بدا كزعيم معارضة مضادة للنظام، معارضة ترفع الشعار التالي: لا شيء صادر عن الله مخلوق، والقرآن من الله...

إنّ دراسة سير شخصيات ذلك الزمان تبين لنا أنّ معارضي المأمون على المستوى العقائدي كانوا جميعهم من أصل خراساني، كأولئك الذين نزلوا إلى الشارع مع سهل بن سلامة. هكذا نجد أنّ الانتفاضة ذات المنشأ الاجتماعي والسياسي قد تداخلت وتساوقت مع الرفض العقائدي في المجال الديني. وفي الوقت نفسه الذي حصل فيه خلط بين البواعث الاجتماعية ـ السياسية من جهة، وبين البواعث الدينية من جهة أخرى، تشكّلت في متخيل الطبقات الشعبية دائرة مستقلة للسيادة الدينية متمايزة عن السلطة السياسية. وكان للعلماء من رجال الدين الفضل في خلق هذه الدائرة وتلك الاستقلالية. ومع ذلك فالجميع ينعتون عن خطأ المذهب الحنبلي بأنه التيار الذي ساهم أكثر من غيره في الإسلام السني في الخلط بين العاملَيْن: الروحي والزمني، أو الديني والدنيوي! في الواقع، إنّ ابن حنبل إذا رفض إطاعة أمر الخليفة في إحدى مسائل العقيدة قد ثبّت حدود صلاحيات الخليفة التي ينبغي ألا تتعداها. فموقف ابن حنبل يعني عملياً ما يلي: الخليفة لا يُطاع إلا فيما يخص السلطات الخاصة بجهاز الدولة. أما العقائد الدينية المحضة فهي من اختصاص ومسؤولية الأمة المستنيرة التي يقودها علماء مستقلون عن السلطة ومعترف بهم من قبل الجمهور العام على هذا النحو. ومن واجب الخليفة حماية القانون الديني والسهر على تطبيقه، ولكن لا يحق له أنْ يحدد مضامينه أو يفرضها. هذا ليس من صلاحياته. وإذن فيمكن عصيان الخليفة بخصوص إحدى مسائل العقيدة، ولكن لا يمكن إعلان العصيان على النظام الحاكم فيما يخص شؤون الدنيا. ولكن هذه القاعدة التي سنها ابن حنبل راحت تترجم وتجسد على أرض الواقع بشكل مختلف ومعاكس: فقد راح العلماء الدينيون يخضعون للسلطة السياسية في تاريخ الإسلام، وبالتالي حصل الخلط واقعاً بين الذروتين الدينية والسياسية، هذا في حين أنّ الفصل بينهما كان قد حُدِّد بشكل صريح من الناحيتين النظرية والعملية. وراح الناس يتوهمون فيما بعد أنّ الخليفة، أو، السلطان يتمتع فعلاً بمشروعية دينية وهيبة قدسية...

وفي الواقع إنّ العلماء الذين وقفوا موقف ابن حنبل كانوا نادرين في تاريخ الإسلام. أقصد رجال الدين الذين يطابقون بين موقفهم العملي وتعاليمهم النظرية ويواجهون السلطة. ذلك أنه بدءاً من القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي وبشكل أكثر فأكثر راحت الحاجة للأمن واستتباب النظام في المجتمعات الإسلامية المهددة من الخارج، (الترك، المغول، الصليبيون، حملة استرجاع أسبانيا)، تضغط على الواقع الداخلي والحرية الداخلية، وتفرض ضرورة القبول بكل أنواع الحكومات أياً تكن مساوئها. وهكذا خضع العلماء الدينيون وخضعت أمة المسلمين لإرادة السلطان أو الأمير بحجة أنّ الخطر على الأبواب، ولا مجال للمعارضة أو الاحتجاج[4].

ولا يزال هذا الوضع سائداً حتى الآن. فباسم الدفاع عن الوطن أو الأمة، أو المقدسات تشرع الأحكام العرفية وتعلق الحريات وتؤجل الديمقراطية ويلغى الفكر والحياة...

ومع انتشار الجمعيات والزوايا الدينية فيما بعد راح شيوخ الطرق الصوفية يستخدمون جاذبيتهم وهيبتهم الشخصية التي تمثل واقعة حقيقية قليلاً أو كثيراً، ويمارسونها على السكان الأميين، لكي يحلّوا سياسياً محل الدولة المركزية التي أخذت تضعف وتضمحل أكثر فأكثر. هكذا راح ينتشر الدين المدعو شعبياً، وراح هذا الدين يغذي المتخيّل الجماعي الشديد الطواعية بسبب

أميته واعتهاده على الثقافة الشعبية وحدها. ومن المعروف أنّ حكايات التأسيس الأسطورية تحتل مكانة بارزة في هذه الثقافة لأنها تساعد على تشكيل الشخصية البطولية والمثالية لكل زعيم أو مرابط من المرابطين. وهذا هو الإسلام الذي سيصبح إسلام الأغلبية السائد في كل المجتمعات العربية والإسلامية في القرن التاسع عشر، أي عشية الاستعمار. وهذا هو الإسلام الذي ستقع عليه أعين المستشرقين الأوائل لأول مرة بكل نظرتهم النمطية الخاصة بالعلم الوضعي، كما يتجلى لدى أرنست رينان. وعلى هذا الإسلام بالذات تستند الحركات الإسلاموية المعاصرة في تجييشها وتعبئتها للجماهير الفقيرة. إنها تستند عليه أكثر بكثير مما تستند على الإسلام الكلاسيكي الحيوي الذي نُسي تاريخياً بكل تجاربه التأسيسية كتجربة ابن حنبل مثلاً. إنّ أتباع الحركات الإسلاموية الحالية يزيدون من حجم القطيعة مع الفتوحات الإيجابية للفكر العربي ـ الإسلامي الكلاسيكي ويستبدلون بها الموضوعات التبجيلية والشعارات الأيديولوجية حول عظمة الإسلام الأولي وفعاليته السياسية. وعندئذ يصبح الدين العتيق بمثابة الصورة المثالية للمتخيل الاجتماعي، أكثر مما هو حقيقة تاريخية مستعادة.

إنّ الحدود الفاصلة التي اختطها ابن حنبل وتلامذته الكبار[5] بين الذروة المتعالية للسيادة الروحية/ والذروة البشرية للسلطة السياسية قد حوفظ عليها نسبياً في الوعي الجماعي، فلم تنسَ كلياً على الرغم من الضغوط التي مارستها كلّ الأنظمة على العلماء من رجال الدين. ينبغي أنْ ننبه هنا إلى ظاهرة ذات أهمية قصوى ألا وهي: إنّ كل أنواع الحكومات التي تتابعت في أرض الإسلام، منذ الأمويين وحتى يومنا هذا، لم تتحْ للأمة الاشتراك في ممارسة السلطة السياسية أبداً. فالشعب غائب ومغيّب باستمرار، على الرغم من كل ما قيل ويقال. ولا يزال هذا الوضع سائداً حتى هذه اللحظة. (سوف أترك مرحلة الخلفاء الراشدين على حدة لأنها تستحق دراسة خاصة). على العكس، فإنّ الأمة إما أنها قد تعرضت طيلة كل هذا التاريخ الطويل للضغوط والعسف والقمع والاستغلال، وإما أنها تركت فريسة سهلة للآليات المحلية السائدة لاقتناص السلطة وممارستها مع انبعاث قوي لعلاقات التضامن القديمة (أي العصبيات). (نقصد العصبيات القبلية والعشائرية والعائلية). وقد نتج عن هذه القطيعة الدائمة بين الدولة ورعاياها نوعٌ من الارتياب وعدم الثقة، كما ونتج نوع من اللامبالاة تجاه هذه الدولة المركزية، وأحياناً رفض جذري لها. (قلت الدولة ورعاياها وأنا أقصد ما أقول. فالواقع أنه لا يمكننا التحدّث عن الأمة بالمعنى الحديث للكلمة قبل القرن العشرين، ونحن نعلم ضمن أيّ جو من التشنجات والاختلاجات تنبني الدول والقوميات الراهنة من عربية وإسلامية). ولذا ينبغي علينا من وجهة نظر الأنتربولوجيا السياسية أنْ ندخل في التحليل راتزاً معيارياً متغيراً جديداً لتقويم نوعية الروابط بين الإسلام والدولة بشكل صحيح. أقصد بالراتز المتغير هنا العصبيات التقليدية السابقة على الشعارات الإسلامية. والتي هي دائماً ناشطة وفعالة في عمليات اقتناص السلطة (كل سلطة) وممارستها. فالواقع أنّ البنى الأولية للقرابة، واستراتيجيات التحالف بين العائلات والعشائر والقبائل والنيّات الطامحة للسيطرة على جهاز الدولة كانت دائماً أهم من الشعارات الإسلامية في كل الصراعات التي جرت في تاريخ الإسلام. فالشعارات الإسلامية كانت تغطي فقط بحجاب رقيق، أو كثيف، (أي حجاب مقدس) تلك القوى والآليات العتيقة الحاضرة دائماً

في كل عملية اقتناص للسلطة. الإسلام لم يجبّ كل ما قبله كما يتوهم الكثيرون فما قبله عاد وانبعث بعده بكل قوة. والتاريخ القديم والحديث أكبر شاهد على ذلك.

من أجل تسليط الأضواء بشكل أفضل على التداخلات والتشابكات بين الدين، والدولة، والدنيا، فإنه ينبغي علينا أنْ نغوص بعمق أكثر في تحليل البنى والقوى الناشطة على المسرح الاجتماعي - التاريخي منذ انبثاق الظاهرة القرآنية وانتشار الظاهرة الإسلامية وتوسعها. يمكننا تركيز الاهتمام على خمسة عوامل فاعلة أو ممثلين(6) أساسيين يشغلون هذا المسرح. ونظراً لأهميتهم البنيوية والهيكلية، ولقوتهم المتكررة في التاريخ والحاضرة باستمرار، فإنَّ هذه العوامل، أو هؤلاء الممثلين يظهرون ضمن الترتيب التالي بحسب الأهمية:

1 - نزعات التضامن التقليدية: أو العصبيات:

لقد استخدم القرآن والنبي كلّ قواهما البيانية والخطابية، وكل قدرتهما على الإقناع وتحويل الناس من عقائد آبائهم لكي يدخلوا في إيمان ومعتقد جديد (الإسلام). لقد استخدما كل ذلك من أجل التغيير وتجاوز العصبيات التقليدية من قبلية وغيرها وإحلال أخلاقية جديدة محلها هي: أخلاقية الشخص البشري الموجهة كلياً نحو مطلق الله. ولكن التاريخ يعلمنا أنَّ هذا الهدف بقي مثالاً أعلى يستعصي على التحقيق والمنال. لقد بقي بمثابة الأمل الجماعي الكبير الذي يهيمن على روح الأمة دون أن يتجسّد في التاريخ أبداً (اللهم إلاّ بشكل ناقص وجزئي جداً).

ولكن العادات والبنيات القبلية مع استراتيجيات العداء والتحالف التي تنطوي عليها، استطاعت أن تستمر في البقاء، على الرغم من الجهود التي بذلتها الدولة الإسلامية لإزالتها وتجسيد وحدة الأمة تاريخياً، وجمع شملها على أرضية روحية. ولا تزال العصبيات القبلية والعشائرية والعائلية، حتى يومنا هذا، تتحكّم إلى حدّ كبير بتركيبة النخبة الحاكمة في البلدان العربية وطريقة ممارستها الحكم. ولا تبدو المؤسسات السياسية الحديثة، التي أقيمت مؤخراً ضمن الواقع الراهن، إلا بمثابة واجهة شكلية للحفاظ على المظاهر الحقيقية وواقع الأمور: أي حجب الآليات الحقيقية لاقتناص السلطة السياسية والاقتصادية وممارستها والتمتع بامتيازاتها(7). فوراء قشرة الحداثة السطحية تقبع كل قبلية المجتمع وعصبياته.

لقد استمرت العصبيات التقليدية في الوجود على مدار تاريخ الدولة الإسلامية ذات الطابع التوحيدي المركزي وتجسّدت على هيئة ديالكتيك معقد فيما بين:

ديالكتيك(*)
- 1 - الدولة - الكتابة - الثقافة الفصحى - الأرثوذكسية المضادة أو المواجهة لـ:
- 2 - المجتمعات القبلية المجزأة - الظاهرة الشفهية - الثقافة المتوحشية - الهرطقات الدينية.

(*) فيما يخص التوسّع بفهم هذا التوتّر والتضاد الديالكتيكي الذي ساد تاريخ الإسلام. أنظر دراستي التي بعنوان: الفكر العربي وأنماط حضوره في المغرب الإسلامي، في كتاب نقد العقل الإسلامي، ص 299-325.
M. Arkoun: *Pour une Critique de la raison islamique*, maison neuve-larose, 1984.

2 ـ تجربة المدينة

وهي تمتلك، كما رأينا، دلالةً فريدةً من نوعها ولا تماثلها أية تجربة تالية بعدها. تتمثل هذه الدلالة بالتناغم والانسجام الذي لا مثيل له بين الممارسة الاجتماعية والسياسية والثقافية، وبالتالي الإبداعية التاريخية الضخمة من جهة، وبين القدرة على ترميز هذا التاريخ وتساميه وتصعيده (أي رفعه إلى مرتبة التعالي) من جهة أخرى. والوظيفة الأولى (أي الممارسة الاجتماعية والسياسية. . .) قام بها محمد والثانية تحمل مسؤوليتها القرآن. وقد جرت هاتان العمليتان بشكل متزامن، وفي آن واحد، طيلة عشرين عاماً (طيلة فترة التبشير)، وكانت كل منهما تدعم الأخرى وتزيد من أهميتها. وقد سجلتا في مجموعتين نصيّتين متمايزتين بشكل صريح وهما: القرآن والحديث النبوي. وقد افتتحتا للأمة كلها عصراً تدشينياً وتأسيسياً مثالياً يمثل نموذج العمل التاريخي الذي يحتذى فيما بعد. ينبغي ألا ننسى هنا أنّ ولادة الدين تتم عن طريق الرمز وبواسطته. فبالرمز يتم تحقق الشخص البشري وتحريره، هذا الشخص الذي يصبح قادراً على الإبداع الثقافي. والرمز (أو الترميز) الذي جاء به القرآن، يعتبر جديداً بالنسبة لشبه الجزيرة العربية آنذاك، لأنه يخالف الرموز الوثنية السابقة، ويدخل العرب في الدين التوحيدي كما حصل لليهود والمسيحيين من قبل.

لقد قالوا وأكدوا بأنّ تجربة المدينة العظمى لن تتكرّر في التاريخ أبداً، لأنّ الرأسمال الرمزي المتراكم في القرآن يتطلب بذل جهود كبيرة في الفهم، وإرادةً في التقليد تطغى على كل شيء، وتصل إلى درجة السيطرة على كل طاقة إبداعية مستقلة، بل وحذفها تماماً. إنه معجزة لا مثيل لها. نحن نعلم كيف أن السلطة العقائدية التي مارسها العلماء والفقهاء والتيولوجيون راحت تطارد الهرطقة والزندقة في كل مكان. ولهذا السبب تحولت تجربة المدينة إلى نموذج المدينة الأعلى الذي يحتذى. فالفقهاء الرسميون شكلوا أرثوذكسية صارمة تحذف كل الطاقات الإبداعية المختلفة عنها، وأغلقوا كل باب لفتح خط آخر؛ وبالتالي فإنّ ما حصل اعتبر النموذج الذي لا يجاري ورسخ عن طريق السلطة السياسية جيلاً بعد جيل، وعصراً بعد عصر، حتى أصبح مطلقاً لا يمكن مجرد التساؤل حوله. وغابت عن الأنظار لحظة تاريخيته، أي لحظة انبثاقه التاريخي. ونحن الآن مضطرون لبذل جهود ضخمة في التفكيك والحفر الأركيولوجي عن تلك اللحظة لإزالة الحجب عنها والركام.

3 ـ نموذج المدينة

وهو يختلف عن تجربة المدينة بمعنى أنه ناتج عن التصور المشكل استرجاعياً عنها بواسطة المتخيل الجماعي للأمة، أكثر مما هو ناتج عن العقل التاريخي، والوعي التاريخي الواقعي. وقد تشكّل هذا التصور في الوعي الأسطوري للأمة في العصور اللاحقة. نحن نعرف كيف أنّ المسلمين بعد موت النبي راحوا ينظرون إلى الوراء، أي إلى العصر الافتتاحي لكي يجدوا فيه الأجوبة عن المشاكل المؤسساتية والقضائية والأخلاقية والشعائرية والتأويلية المطروحة على المسؤولين الجدد في بيئات وسياقات تاريخية جديدة. إنّ نموذج المدينة ما هو إلا تركيب وتشكيل

جماعي بطيء وطويل، قامت به الأجيال الأولى من المسلمين، هذه الأجيال التي تلقّت المعلومات عن تجربة المدينة، ولكنها أسقطت عليها في ذات الوقت مضامين وآراء فرضتها قيم عصر آخر، أي عصر هذه الأجيال بالذات، ثم الحاجيات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية الخاصة بها. إنه عمل جماعي وليس عملاً فردياً، ولذا يبدو قوياً جباراً راسخاً في المجتمع. والحركات الإسلاموية الحالية تريد إعادة هذا النموذج وفرضه على المجتمع الحالي:

يفترض بأنّ القرآن والحديث يلخصان تجربة المدينة، ولكن حتى لو غضضنا النظر عن مشاكل الصحة الخاصة بنصوص الحديث[8]، فإنه تبقى أمامنا مشكلة أخرى. تتمثل هذه المشكلة في النقطة التالية: إنّ التوصل إلى تجربة المدينة ومعرفتها على حقيقتها يبقى مشروطاً بكتب التاريخ الإسلامية الكلاسيكية ذات النقص والفجوات والثغرات الكثيرة. كما ويبقى مشروطاً بالمشاكل العديدة التي يثيرها تأويل النصوص المقدسة. فالرؤيا التي شكلتها السيرة النبوية مثلاً هي عبارة عن نموذج مثالي خاص بالمتخيل الاجتماعي السائد في زمن ابن اسحاق (150 هـ/ 748 م)، ثم بزمن ابن هشام (219 هـ/ 834 م) أكثر مما هي عبارة عن كتابة تاريخ نقدي وموضوعي وواقعي لحياة محمد. إنها تعبّر عن عصرها أكثر مما تعبر عن عصر محمد. وعلى الرغم من ذلك فإنّ رواية ابن هشام قد ظلت منذ لحظة كتابتها، وحتى الآن هي المرجع الأساسي لدى جميع المسلمين لكل تصوُّر عن حياة محمد. وأصبحت سيرة النبي، أو حياته، تمارس دورها كنموذج أعلى لكل المؤمنين (كأسوة، كقدوة). هنا نلحظ بشكل واضح العلاقة الوثيقة والحميمة بين المتخيل والتاريخ كتصور ورؤيا. هنا نلاحظ التمفصل الديالكتيكي بين الأسطورة والتاريخ. فالمتخيل الديني يستمد من النموذج الأكبر المعايير المثالية للسلوك الشعائري والروحي والأخلاقي والمتخيل السياسي الذي يستنفر من حين لآخر من قبل الزعماء ذوي الهيبة اللدنية، أو المهدي، أو المديرين الروحيين للزوايا الدينية، أو الأولياء الصالحين، أو المرابطين ثم مؤخراً الأئمة، أقول إنّ هذا المتخيل السياسي يجد في النموذج الأعلى للنبي البواعث والمبررات والسوابق القابلة للتجسيد والتحقيق في كل مجتمع بشري. ينبغي أنْ نسجل هنا أنه فيما يخص المتخيل الشيعي بالذات، فإنّ النموذج الأعلى المستخلص من تجربة المدينة يستطيل ويمتد ويتدعم من قبل النموذج الأعلى الذي يشكله علي والأئمة على غرار النبي. أنظر بهذا الصدد، هنري لاوست في دراسته: دور علي في السيرة الشيعية، المتضمنة في كتابه: التعددية في الإسلام، ص 269-314(*).

هكذا يُنشّط ويُسْتَنْفر مضمون النموذج الأعلى عبر القرون بحسب الحاجيات والمنعطفات التاريخية، وسوف نرى، فيما بعد، كيف يستنفر اليوم ويجيش. وحالياً يبدو في آن معاً أكثر اتساعاً وأكثر فقراً من نموذج التجربة التأسيسية الأصلي. فهو أكثر اتساعاً لأنه عبارة عن تركيبة شكّلت جماعياً تحت ضغط الحاجيات التاريخية المتغيرة، ولكنه في الأصل والجوهر أكثر فقراً بكثير لأنه مقطوع عن الإبداعية الرمزية التي أمّنت الحيوية الروحية والانفتاح الميتافيزيقي للتجربة التأسيسية. إنه تقليد لا إبداع. وفي أحسن الأحوال فإنّ تصور النموذج قد يؤدي إلى تكرار بعض الأعمال الرمزية كما فعل المصريون عام 1973 عندما فسروا انتصارهم على إسرائيل بتدخل

(*) Henri Laoust: *Pluralismes dans l'Islam Gruthner, Paris, 1983.*

الملائكة إلى جانبهم، وذلك على غرار ما حصل سابقاً في معركة بدر أيام الرسول، وكما فعل المغاربة الذين رفعوا المصاحف أثناء المسيرة الخضراء في الصحراء الغربية... (فهذا يذكرنا برفع المصاحف أثناء التحكيم بين علي ومعاوية). ولا يبدو نموذج المدينة دائماً في المتخيل الجماعي بشكل واضح كما يبدو في التحليل العلمي، وإنما الإسلام هو الذي يبدو بشكل عام كتوسّع وامتداد متواصل للنموذج الأعلى (= الأسوة الحسنة). المقصود بالأسوة الحسنة النموذج الأعلى الجيّد الذي ينبغي تقليده وإعادة إنتاجه من قبل المؤمنين على مرّ العصور. هكذا نجد أنّ فرادة التجربة التأسيسية النبوية تكمن في إبداعيتها الرمزية الخلاقة في حين أن كل ما تلاها من تجارب إسلامية كان تقليداً وتكراراً وليست إبداعاً وتدشيناً. فعندما يقول المسلمون المصريون بأنّ الملائكة قد تدخلت إلى جانب جيشهم ضد إسرائيل عام 1973، يعيدون تكرار موقف سابق كان إبداعياً في وقته، لأنه لم يكن معروفاً، وأما اليوم فإنه لم يعد إبداعاً وإنما تكرار.

4 ـ الدولـــــة

تعتبر الدولة بدءاً من الأمويين بمثابة البنية السياسية المنغمسة في محيط أيديولوجي يميل أكثر فأكثر للهيمنة على الرؤيا الدينية، في الوقت الذي راح يوسع بالتدريج من دائرة نشاطه ونفوذه الدنيوي. ثم ازدادت الأمور توسعاً في الاتجاه نفسه بمجيء العباسيين. فقد كانت الثقافة الدنيوية والمؤسسات السياسية وتقاليد البلاط والحياة الاقتصادية متأثرة بالتراث الساساني الإيراني والفكر الإغريقي والتقاليد والعادات الحية الناشطة دائماً في الشرق الأوسط القديم، أكثر مما كانت متأثرة بتعاليم القرآن والنبي الدينية المحضة. وحتى على مستوى الحساسية حصل تغير وتحول. فقد قام الشعر الحديث بردّ فعل عنيف ضدّ إكراهات الشعر العربي العتيق القاسية (= أي ضد الشعر الجاهلي). أنظر ثورة أبي نواس وأبي تمام من بعده.

إنّ علمنة الفكر والثقافة والحياة اليومية قد وصلت إلى حد أنّ العلماء الدينيين أنفسهم قد استسلموا لها، وراحوا ينهلون من ملذاتها. وحدهم الصوفيون رفضوا هذه المتع والملذات، وراحوا يتأسفون على أيام العصر الأول، أي العصر الافتتاحي، عصر الدين والزهد الحقيقي. وراحوا يدينون مادية المجتمع الجديد (انظر بهذا الصدد شكوى أبي طالب المكي في كتابه «قوت القلوب»).

كان ابن خلدون قد رسم الخطوط الرئيسية لطيبولوجيا الدولة، التي وجدت تطبيقاتها في التطور التاريخي للمؤسسة في المناخ الإسلامي. وتقدم لنا هذه الطيبولوجيا في ذات الوقت المعلومات عن الفصل (على أرض الواقع، ولكن ليس على مستوى النظرية)، بين الدين والسياسة. وهكذا يميز ابن خلدون بين ثلاثة أنواع من الحكومات:

«فقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة، وأنّ الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافّة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة. فهي في

الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به. فأفهم ذلك واعتبره فيما نورده عليك من بعد، والله الحكيم العليم»، (المقدمة، بيروت، 1967، XXIII، 338).

إن الوازع الذي يردع الناس ويجعلهم يطيعون الحكم يبدو خارجياً في كلا النوعَيْن الأولين من الدولة، ولكنه يبدو داخلياً وشخصياً في حالة الخلافة: وذلك لأنه يتمثل بالقانون المُستبطَن من قبل المؤمن. ومن هنا ينتج تفوق نظام الخلافة في نظره على كل الأشكال الأخرى للسلطة. ولكن الحقيقة التاريخية التي اعترف بها ابن خلدون ذاته هي أنَّ الخلافة قد بقيت طموحاً مثالياً تطمح إليه الأمة أكثر مما كانت واقعاً، وقد أُجل تحقيق هذا الطموح باستمرار من قبل الأمراء والسلاطين الذين ابتدأوا يمارسون السلطة عملياً محل الخليفة منذ مجيء عهد البويهيين في منطقة إيران ـ العراق عام (334 هـ/ 945 م). هكذا، إذن، نجد أنفسنا وقد سقطنا بسرعة في حضن الملك الطبيعي في واقع الحال، لأن السلالة الأموية ذاتها كانت قد اعتبرت بمثابة المُلْك وليس بمثابة الخلافة الشرعية حتى من قبل السنّيين أنفسهم. هكذا يمكن أن نبيِّن بوضوح، وتاريخياً، كيف أنَّ الدولة قد علمنت الدين باستخدامها له كأداة لتبرير سلطتها وخلع المشروعية عليها، أكثر مما لجأت إلى حمايته طبقاً لما ينص عليه قسم الطاعة (أو البيعة). لقد راحت تتلاعب به كيفما تشاء لمصلحتها. وهذا التطور الذي طرأ جعل الفقهاء يلحّون على أهمية وجود الدولة والسلطة المرتكزة على القانون الديني أكثر مما ألحّوا على الخلافة التي بقيت صيغة مثالية لهذه الدولة، صيغة اختفت بالفعل. وقد وجدنا ابن تيمية، في كتابه: السياسة الشرعية(*)، مهتماً على وجه الخصوص بتطبيق الشريعة أكثر مما هو مهتم بنمط الحكومة التي تكفل هذا التطبيق هل هي خليفية أمْ لا؟

في الواقع، إنَّ إلحاح الفقهاء على مسألة احترام الشريعة وتطبيقها يمثل طريقة غير مباشرة لنقد الأنظمة القائمة التي ابتعدت عنها فيما يخص العدالة الاجتماعية والحد من حرية الفقهاء وامتيازاتهم بشكل خاص. هكذا تبدو الشريعة في ظل الحكومات القمعية الظالمة بمثابة الملاذ ونقطة الارتكاز لكل معارضة سياسية غير مباشرة[9]. ولكن ذلك لم يمنع الدولة الكلاسيكية من تطبيق الممارسات القمعية نفسها في كل مكان: من مركزية الدولة، وسجل المساحة والضريبة الباهظة وفرض أرثوذكسية رسمية، وبيروقراطية، وإقطاع مقابل الإعانات العسكرية، وفرض نظام ملكي للتعليم من أجل تشكيل العبيد الذين يخدمون السلطة. وهذه الممارسات كلها تحرم الأمة من أية مساهمة في اتخاذ القرارات السياسية القادرة على توجيه مجرى الأمور في الاتجاه الصحيح: أي في اتجاه المثال الديني... ولكن هيهات.

5 ـ العلماء (= الفقهاء = رجال الدين)

لا يشكل العلماء طبقة اجتماعية واحدة وانسجامية، فهم يحتلون مواقع جدّ مختلفة في الساحة الاجتماعية وذلك طبقاً لمستوياتهم الثقافية ونوعية عملهم في الدولة أو الأمة (العلماء الرسميون والعلماء العضويون بحسب تحديد غرامشي)، وطبقاً لأسلوب حياتهم الدينية (من المساهمين في حياة المجتمع وسهراته، ومن الحرفيين، والتجار والأولياء الصالحين، والصوفيين، والمرابطين،

(*) انظر الترجمة الفرنسية لهذا الكتاب من قبل هنري لاوست، دمشق 1948.

ومصرّفي أمور العبادة والتقديس، الخ...). هناك أنواع عديدة من العلماء بحسب المرتبة الاجتماعية والثقافية التي ينتمون إليها.

أياً تكن أنماطهم وأنواعهم، فإنَّ العلماء الدينيين يشكلون وظيفة الضبط والمراقبة والإدارة الخاصة بنوعَيْن من الامتيازات التي يتمتعون بها جميعاً: 1 ـ كلهم يعرفون القراءة والكتابة، 2 ـ كلهم يمتلكون (أو يزعمون أنهم يمتلكون) بعض الكفاءة والمقدرة في مجال العلوم الدينية. وهذا ما يمكّنهم من أن يكونوا إما أيديولوجيين لدى النظام (من أجل تبرير السلطة القائمة وخلع المشروعية عليها كما فعل ابن قتيبة، والغزالي، والماوردي، وأبو يعلى، الخ...)، وإما قادة دينيين، وبالتالي سياسيين، للجماهير الأمية، وإما مرشدين روحيين للجماعات الأقل عدداً واتّساعاً. (كالجمعيات الدينية الصوفية ذات الانتساب الطوعي للمريد).

كنا قد ذكرنا كيف أنَّ العلماء الدينيين قد أدّوا مهمة نقدية في الحقبة الكلاسيكية عن طريق تذكيرهم المستمر لأسياد السلطة ووعظهم بضرورة تطبيق الشريعة. وقد كانوا محنّكين وواقعيين عندما لم يلحّوا على ضرورة وجود الخلافة ويطالبوا بها أو بإعادتها أمام حكّام من أصل أجنبي، وحتى من الزنوج والعبيد في بعض الأحيان (مملوك، مماليك). يضاف إلى ذلك أنَّ من ندعوهم بالأولياء الصالحين والمرابطين قد حلّوا محل الدولة ذات السلطة المتهاوية. وقد فعلوا ذلك، إذ قاموا في آن معاً بمهمة المبشّرين والمرشدين الدينيين والوسطاء السياسيين في المناطق التي تخرج كلياً عن نطاق السلطة المركزية التي أخذت تضعف شيئاً فشيئاً بدءاً من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي على الأقل. بدءاً من ذلك الوقت كان العالم الإسلامي قد فقد المبادرة التاريخية من يده لكي يستلمها الغرب الأوروبي، وراح يغوص في عطالة الأرثوذكسية والسكولاستيكية الاتباعية الرتيبة.

ولكن الثمن الذي دفعوه مقابل نيل هذه الوظائف والامتيازات الإيجابية كان باهظاً من الناحيتَيْن الثقافية والعقلية. فبسبب من حرصهم على الحفاظ على الحد الأدنى من استقرار النظام الاجتماعي بفضل الشريعة، فإنهم قد رسخوا فكراً امتثالياً يستعيد في أحسن الحالات التعاليم الشرعية للأئمة المجتهدين من رؤساء المذاهب. (فكر التقليد). وهذا هو زمن الأرثوذكسية بامتياز، أقصد زمن الاتباعية السكولاستيكية التي راحت تنسى شيئاً فشيئاً تلك المناقشات والمناظرات الفكرية الخلاقة التي شهدها العصر الكلاسيكي، عصر التعددية العقائدية (أي الفترة الواقعة بين القرنين الأول والخامس للهجرة/ السابع والحادي عشر للميلاد). لقد أغلق باب الاجتهاد وسدّت آفاق الفكر الحرّ وهمدت الحركة في العالم الإسلامي.

ثم تكاثرت رسائل الأخلاق وكتب النصائح الموجهة للأمراء من قبل الفقهاء نظراً لتكاثر الأمراء أنفسهم بعد اختفاء الخلافة وانقسام الأمبراطوريات إلى دويلات. وعندئذ ترسخ بشكل كامل الوهم القائل بوجود علاقة حميمة وتضامن وثيق بين الدين والسلطة. ولا يزال هذا الوهم مسيطراً على الجماهير الشعبية، بل وحتى على المثقفين، حتى يومنا هذا. وأصبح العلماء يستمدون هيبتهم ومكانتهم المتميزة من كونهم الوحيدين المؤهلين لإطلاق الفتاوى المتوافقة مع القانون الديني (أي الوحي القرآني والسنة). وراح الأولياء الصالحون والصوفيون والمرابطون يؤثرون

بشكل أكبر على المتخيّل الديني للجماهير. وراحت الجماهير تعتقد بهم وتنسب إليهم السلطات الخارقة أو المعجزات (أنظر مفهوم البركة الشهير السائد في المغرب والمشرق). وراح عامل التقديس يزيد من نطاق انتشاره ويطغى بشكل مبالغ فيه. راح يغطي كل شيء تقريباً: أي الكثير من المواقف والممارسات والأشياء الدنيوية والمادية المحضة، أشياء لا علاقة لها بالقدسية ولا بالقداسة. هكذا راحت لغة الأولياء الصالحين تخلع القداسة على عملية الولادة، والأعياد، والحياة الزراعية، والحياة العائلية، والزواج، وطريقة تسريح الشعر، والثياب، والمطبخ، والمدرسة، الخ... بمعنى آخر، راحت تخلع رداء القدسية على كل قطاعات الحياة والوجود. وراح العلماء، من جهتهم، يفرضون الشرعوية القانونية الصارمة محل المحرك الأخلاقي والروحي للدين الأصيل. وعندئذ راحت تنحل وتتبخر المقاصد العليا الأكثر وضوحاً للأخلاقية القرآنية وتجربة المدينة. راحت الشعلة الأولى تخبو والغايات الكبيرة تُمحي. أقصد بالغايات والمقاصد هنا إنقاذ البشر من شعوذات العصور العتيقة، ومن انحطاط وانحرافات الطقوس الشعائرية الفاقدة لغاياتها التحريرية، ومن الأصداء المضطربة للتدين العشوائي المغلق على كل تنزيه أو تعالٍ، ومن القدسيات القديمة التي تهدر الطاقة الروحية وتضعف المسؤولية. وهكذا غرق العالم الإسلامي في عصور الجهل والتخلّف وفقدان الحيوية.

ولم يستطعْ العلماء إيقاف هذا التدهور لأنّ الدولة والمجتمع ذاتهما قد أُنهكا وأُضعفا من قبل القوى الخارجية التي نمْت وترعرعت خارج أرض الإسلام. وعندئذ ابتدأت تلك المغامرة الكبرى للإسلام والمسيحية أولاً، ثم للإسلام والغرب المُعَلْمَن. ولا نزال نعيش هذه المغامرة بكل فصولها حتى اليوم. فكلما راح الغرب المسيحي يتقدم وينجح، كلما راح العالم العربي والإسلامي يتراجع ويفشل. وعندما نجح الغرب في فصل الدين عن الدولة بعد الثورة الفرنسية الكبرى، رحنا نخلط بينهما أكثر فأكثر ونفتخر بذلك ونعتبره دليلاً على تفوّق الإسلام!...

إن الممثلين، أو الفاعلين التاريخيين الخمسة الذين استعرضناهم بسرعة، الواحد بعد الآخر، يدعون عادة باسم الإسلام ويوضعون في سلة واحدة. يضاف إلى ذلك أنّ هذا المصطلح يدل أيضاً على الأمة الزمنية. وبالتالي فهو يشمل ـ بحسب هذه التسمية الشائعة ـ مجمل المجتمعات التي لمستها الظاهرة الإسلامية. هكذا نلحظ التعسّف وأنواع الخلط الناتجة عن خلع اسم واحد على كل هذه الأشياء الضخمة والمتنوعة جداً. هذا الاسم الواحد هو: الإسلام. وبدلاً من أن توضح اللغة المعاصرة السائدة في العالم العربي والإسلامي وحتى في الغرب جوانب هذا الوضع نلاحظ أنها تزيد من الخلط والاضطراب المعنوي عن طريق وضع كل الأحداث والتطورات الأخيرة تحت اسم الإسلام، ونحن نعلم أنّ هذه الأحداث والأعمال هي أبعد ما تكون عن الاستلهام الإسلامي. أقصد بالأحداث هنا كل الظواهر المرتبطة بالتنمية الاقتصادية والسياسية والثقافية للمجتمعات التي لا يزال المراقبون يدعونها كلها بالإسلامية دون أي تفريق أو تمييز فيما بينها. هذا ما يفعله معظم المستشرقين والمراقبين والصحفيين الغربيين اليوم. ليس غريباً والحالة هذه أن يدعموا تلك الفكرة الدوغمائية المنتشرة على نطاق واسع والتي تزعم أن هنالك خلطاً وتلاحماً أزلياً في الإسلام بين الذرى الثلاث: الدين، والدولة، والدنيا. سوف نرى في

الصفحات القادمة أنّ المقاربة الصحيحة للمشكلة تؤدي إلى نتيجة معاكسة تماماً. فالإسلام لا تكمن خصوصيته في الخلط بين الزمني والروحي، أو الديني والدنيوي كما تعتقد الملايين. والتحليل التاريخي الجادّ قادر على اثبات ذلك. وهذا ما نحن بصدده. وهذا يعني أنّ العلمنة ممكنة في الإسلام، دون أنْ يعني ذلك القضاء على الدين أو العاطفة الروحية.

- II -

دين، دولة، دنيا في: الفكر والتاريخ المعاصر

لقد استخدمت قصداً صفة المعاصر بدلاً من حديث لكي أبيّن الفرقَ بين الفكر الممارس اليوم في أرض الإسلام، وبين ما كنت قد دعوته في مكان آخر بالحداثة الفكرية والعقلية[10]. فليس كل معاصر حديثاً، والمعاصرة الزمنية لا تعني الحداثة. فقد يعاصرك شخص لا علاقة له بالحداثة العقلية، وقد تقرأ لشخص مات منذ فترة طويلة وتحس بأنه أقرب إليك، بأنه حديث. ولكنه ليس معاصراً.

سوف نستمر في استخدام كلمة إسلام توخّياً للسهولة، على الرغم من كل الاعتراضات التي وجهناها حتى الآن ضد هذا الاستخدام، وأخطار هذا المفهوم الذي أصبح ينطبق على كل شيء، ويستخدم بمناسبة وبغير مناسبة. وتحليلاتنا التالية سوف تبيّن للقارىء بشكل أفضل عدم صلاحية استخدام هذا المصطلح لوصف التحولات التاريخية والممارسات السياسية والاقتصادية والثقافية التي ليست فقط علمانية، وإنما هي أيضاً مستعارة من الغرب الرأسمالي والليبرالي! ولكن الرأي العام الإسلامي يقنّع الأمور ببلاغيته الخطابية المعروفة، ويسبغ على هذه الأحداث والتطورات التاريخية والمادية المحضة مفردات إسلامية ثم تبدو للجماهير فيما بعد وكأنها فعلاً إسلامية! وينبغي على التحليل العلمي أن يعرّي هذه الآليات التنكيرية وينزع عنها الغطاء. ينبغي عليه أنْ يعرّي الرهانات المخفية للتاريخ المعاصر، فلا يغترّ بالمظاهر ولا ينخدع بالأقنعة. ولهذا السبب بالذات، فسوف نضع كلمة إسلام بين مزدوجَيْن في كل مرة نشعر بالحاجة للكشف عن عملية تنكير أو تقنيع مؤكدة. نقصد بهذه التطورات التاريخية والأحداث المادية كل ما حصل في أرض الإسلام منذ القرن التاسع عشر ودخول المخترعات والأفكار الأوروبية. فالديمقراطية والاشتراكية وحقوق الإنسان كلها أصبحت إسلامية!.. في حين أنها لم تنشأ إلا في العصور الحديثة.

لكي نبني تحليلاتنا على معطيات مادية ملموسة، فسوف ننطلق من ستة نصوص كان إيلي خضوري قد استشهد بها في دراسة ممتازة بعنوان: الإسلام اليوم: مشاكل ومنظورات للقرنين التاسع عشر والعشرين(*). وسوف يجد القارىء أن دراستنا لهذه النصوص مكملة لدراسة إيلي خضوري.

(*) هذه الدراسة صدرت في كتاب بإشراف برنار لويس، بعنوان: الإسلام بالأمس وحتى اليوم. منشورات بوردلس، 1976، ص 368-406. *Bernard Lewis: L'Islam d'hier à aujourd'hui. Bordas. Paris. 1976.*

النص الأول مجتزأ من القانون الذي بلوره الأمير عبد القادر الجزائري لجيشه عندما كان يقود المقاومة ضد الاحتلال الفرنسي. وأما الثاني فهو عبارة عن مقطع من كتاب إدوارد. و. لين: عادات وتقاليد المصريين المحدثين. وقد ألف هذا الكتاب في عامي 1834-1835 في ظل حكم محمد علي. وأما النص الثالث فقد كتبه مراقب روسي اسمه ن. بيتروفسكي، وهو يصف فيه ببصيرة ثاقبة عجز مسلمي آسيا الوسطى عن تمثل الأفكار والمؤسسات الروسية بطريقة إيجابية. وأما النص الرابع فقد كتبه الزعيم العسكري ادولفوس سليد، وفيه يركز منذ عام 1830 على الانعكاسات النفسية والاجتماعية الناتجة عن الإصلاحات التي قام بها السلطان محمد الثاني. وأما الخامس فهو للمراقب الانكليزي ريتشارد وود، وفيه يفسّر أسباب التمرّد والانتفاضة التي حصلت في بلاد المشرق عام 1834 ضد الهيمنة المصرية.

I ـ عن الأمير عبد القادر الجزائري

«الإمام لا يهتم بهذا العالم، بل وينسحب منه بقدر ما تسمح له مشاغله. إنه يزدري الغنى والأغنياء. وهو يعيش ببساطة متناهية واعتدال وزهد. ولباسه في غاية التواضع. إنه ينهض في منتصف الليل لكي يتشفع لروحه وأرواح أتباعه عند الله. وغبطته الوحيدة تكمن في الصلاة والصيام لكي يغفر له الله ذنوبه.

إنه غير قابل للفساد، وإنما في غاية العفة والنزاهة. لا يأخذ شيئاً لنفسه من النقود العامة. ويرجع إلى الخزينة كل الهدايا التي قدمت له. ذلك أنه يخدم الدولة ولا يخدم نفسه. وهو لا يأكل ولا يشرب ولا يلبس إلا كما يأمر به الدين. وعندما يجلس للقضاء في الناس فإنه يصغي للشكاوى بصبر طويل. وهو يتلقى دائماً الناس بابتسامة طافحة على وجهه. والقرارات التي يتخذها متطابقة دائماً مع كلام الكتاب المقدس. إنه يزدري الشخصَ الذي لا يتصرف باستقامة، ولكنه يغمر بالتكريم ذلك الذي يتقيد بالمبادىء ويؤدي الفروض الدينية كاملة.

ومنذ طفولته الأولى تعلّم بنفسه ودون مساعدة مدرّب كيف يمتطي صهوات الخيول الأكثر جموحاً. ولم يلو عنان حصانه أبداً أمام عدو. ولكنه ينتظره وهو ثابت الجأش والقدم. وفي الانسحاب يحارب كأيِّ مقاتل بسيط جامعاً رجاله بصوته وحضوره، مشاركاً إياهم كل الأخطار. إنه لشجاع وزاهد وتقيّ. وعندما يعظ تمتلىء باللدمع كل العيون، وترق أقسى القلوب. وكل من يسمعه يصبح مسلماً صالحاً.

إنه يفسر المقاطع والآيات الأشد صعوبة في القرآن والحديث النبوي دون أن يستشير كتب العلماء. ويعترف به العرب الأكثر تبحّراً في العلم (الطلبة) كأستاذهم ومعلمهم. ليزد الله ألف مرة من نبل شخصيته وحكمته وعلمه وتفهمه وسعادته ومجده ونجاحه».

II ـ نص ادوارد. و. لين

«قال القاضي بأنَّ هذا الرجل طاغ فظّ يقمع تابعيه ومن يقعون تحت سيطرته. ألا يساوي سعر البقرة مائة وعشرين ريالاً فأكثر؟ ولكنه باعها بستين ريالاً فقط. وهذا نوع من ممارسة

الطغيان على مالكها. وعندئذ قال الدفتردار لبعض جنوده: اقبضوا على الناظر (جامع الضرائب)، وعرّوه ثم قيّدوه. ثم قال للجزّار: يا جزّار ألا تخشى الله؟ لقد قتلت البقرة ظلماً. وعندئذ دافع الجزار عن نفسه، وقال من جديد بأنه اضطر لذلك تلبية لأمر الناظر. وعندئذ قال له الدفتردار: إذا أمرتك بفعل شيء فهل تفعله؟ وأجاب الجزار: نعم. قال له: اذبح الناظر إذن. وفوراً أمسك الجنود الحاضرون بالناظر وطرحوه على الأرض، فقطع الجزار عنقه كما تذبح الحيوانات المخصّصة لأكل لحومها. ثم قال له الدفتردار: والآن قطعه إلى ستين قطعة. وهذا ما فعله تحت أنظار كل المشاركين في العملية وآخرين كثيرين، ولكن لم يجرؤ أحد على الاعتراض أو رفع صوته. ثم استدعي الستون فلاحاً الذين كانوا قد اشتروا لحم البقرة واحداً بعد الآخر، وأخذ كل واحد منهم قطعة من لحم الناظر ودفع مقابل ذلك ريالين. وهكذا تم جمع مائة وعشرين ريالاً. ثم صرفوا جميعاً ولم يبقَ إلاّ الجزار. وسألوا القاضي ما هي مكافأة الجزار، فقال لهم سوف ندفع له الشيء نفسه الذي دفع للناظر. وعندئذ أمر الدفتردار بإعطاء رأس الناظر للجزار. وشكر الجزار ربه على هذه الهدية المزعجة التي لا نفع فيها لأنه خرج من العملية سالماً على الأقل. وأما المال الذي جمع مقابل قطع جسد الناظر فقد أعطي لصاحب البقرة».

III - نص ن. بتروفسكي

«يصعب علينا، فيما يخص الاستبداد الإسلامي القول بأنّ المؤسسات التي حلت محله كانت أقل اعتباطية واستبداداً بالنسبة للسكان المحليين من المؤسسات الإسلامية السابقة. كان التعسّف والاستبداد موجودَيْن في ظل السلطة الإسلامية ولكن هذا الاستبداد لم يكن بلا حدود. يضاف إلى ذلك أنه كان من إنتاج البلاد تماماً كالمؤسسات والأخلاق والتقاليد. كان نابتاً من التربة المحلية، وبالتالي فلم يكن غريباً عن أهلها... وقد كان الزعماء المسلمون يقفون باستبدادهم عند حدود معينة وثابتة لا يتعدونها، وذلك نظراً لتربيتهم الدينية المحضة المشابهة لتربية عموم السكان والطابع المشترك في العادات والتقاليد. وكان تعسفهم يعتبر بمثابة الخاصية الضرورية اللازمة لتثبيت سلطتهم وهيبتهم. وبدونه تصبح هذه السلطة غير ممكنة. ومن جهة أخرى كان السكان ينظرون إلى هذا التعسف والاستبداد بالعين نفسها التي ينظرون بها إلى زعيمهم، أي بعين الرضى. ولم يكونوا يجدون فيه الطاغية والمستبد الظالم، وإنما انسانٌ صاحب حظّ تلقى المقدرة والحق في ممارسة سلطة تعسفية ومطلقة... باختصار لقد كان المواطن المحلي منسجماً مع الطغيان الإسلامي».

IV - نص الزعيم العسكري أدولفوس سليد

«نخبة الأقلية محصنة ضد الجماهير الغفيرة، والأقوياء مسلحون ضد الضعفاء. والعاهل كان يرى سلطته الموصوفة بالاستبداد محدودة بالفعل، لأنه مهما قيل عنه لم يكن يمتلك الفن الحقيقي للقمع. وقد أخذ يجد نفسه بمساعدة العلم عملاقاً، وأصبحت أسلحته الكثيرة مستبدلة بسيف. وعندما يتفحص غنى الحضارة التي يستطيع إدخالها بجرّة قلم، فإنه يرفض بازدراء كلّ ما هو مفيد لشعبه، ويختار الآلة الحديثة للحكومة العلمية التي هي عبارة عن محصلة عصور التجريب

بكل معاصرها المرخصـة لاستنزاف دم الشعب ومـاله: أي التجنيـد الإجباري وجبي الضرائب. وهو يستخدم المهندسين الأجانب لكي يشغلهم وينتظر النتيجة المرجوة: أي السلطة المطلقـة. إن رعاياه الذين كانوا يمتلكون في السابق ألف طريقة وطريقـة للتخلّص من الطغيـان لم يعد أمـامهم إلا مخرجٌ واحد: أن يصطدموا في كـل دورة بالآلـة التي لا تتوقّف. ولكي تـزيد من يـأسهم فإن حركتها تتزايد سرعة مع الاستخدام وتشدّ السلاسل عليهم بشكل أقوى».

٧ ـ نص المراقب الإنكليزي ريتشارد وود

«لم يكن إبـراهيم بـن محمد عـلي وقائـد القوات المصريـة في سوريـة يحترم ميـول المسلمين ولا حقـوقهم. ولكنه كـان يطبق التـسامح والمسـاواة والضريبـة نفسـها عـلى الجميـع. وكـان يـولي الامتيازات نفسـها للجميع في كل أنحاء سورية. وهذه التدابير الصارمة الهادفة إلى نقض أسبقيـة المسلمين وتفوقهم على غيرهم قد أدت إلى تثبيط همة المؤمنـين وأعطت المسيحيـين الثقة بـأنفسهم والشعور بالقوة. وراح هؤلاء المسيحيون المعتـادون منذ زمن طـويل عـلى الصَّغار والـذل يتعلّقون بأصغر بارقة أمـل. ولكن بما أنهم لا يعـرفون الصـولجان ولا تجـربة الحكم في تـاريخهم، فإنهم لم يستفيدوا من السلطة باعتدال، ولم يعلموا أنّ ارتفـاع مكانتهم، حـالياً، ليس إلا مـرحلة مؤقتة. وهكـذا راحوا يسـرفـون في استخدام السلطة والانتفـاع بها ويحتقـرون أسيادهم السـابقين. وراح المسلمون يخشون من الحرق في الأفران على يد المسيحيين كما حرق المسيحيون في عهد الجزار باشا المشهور (المقصود حاكم عكا من عام 1775 إلى عام 1804)

التعليق على النصوص

يمكننـا، بطبيعـة الحال، أن نـورد هنا أمثلة كثـيرة من هـذا النـوع. ولكن هـذه العينـات من النصـوص تكفي للدلالة عـلى ما نحن في صـدده. إنها تمكّننا (أكـثر من كل المقـالات الإنشائيـة والنظرية الإطرائية المخصصـة عادة للقيم الأخلاقية والسياسية في الإسلام) من زحزحة الإشكاليـة الخاصة بـالروابط بـين الدين، والـدولة، والـدنيا. أقصـد زحزحتهـا من الصعيد الأيـديولـوجي والسياسي المناضل، أو الصعيد التبجيلي الافتخاري المألوف، إلى صعيد الفهم التاريخي، والمعرفة النفسية ـ الاجتماعيـة، والنقد الأنـتربولـوجي للظاهرة الـدينية. وهـذا ما سنفعله في الصفحـات التالية:

1 ـ المتخيَّل ـ الديني ـ الدولة ـ الحضارة المادية

إنّ المصطلح الذي حظي بالبلورة والاتقان أكثر من غيره من بين هذه المصطلحات الثلاثـة هو بدون شكّ مصطلح: الحضارة المادية(*). وقد تمّ ذلك بفضل أعمال المؤرخ الفرنسي الكبير فيرنان بروديل، وخاصة في كتابه الذي يحمل الاسم نفسه.

(*) الحضارة المادية، الاقتصاد والرأسمالية، ثلاثة أجزاء، منشورات أرمان كولان، باريس 1979،

Fernand Braudel: *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, 3 Tomes, A. Colin, Paris, 1979.

ونحن نعتقد أنه ينبغي عدم المطابقة بين هذا المفهوم الحديث ومفهوم الدنيا لكي نحافظ على مضامين الفكر والتصور الخاصة بمفردات العصر الإسلامي الكلاسيكي ومصطلحاته. والشيء نفسه ينطبق على مفهوميّ الدين والدولة اللذين سوف نحللهما هنا تحت عنوان المتخيّل الديني، والدولة، أو السلطة المركزية على التتابع. فالواقع، أنّ أوروبا راحت تفرض على العالم، منذ مطلع القرن التاسع عشر، بواسطة فتوحاتها الاستعمارية، مفاهيمها ومؤسساتها، ثم بالتدريج حضارتها المادية. ولا تزال هذه المجابهة تدور تحت أبصارنا اليوم بكل الصدمات العنيفة التي تثيرها، وردود الفعل الهائجة، وسوء التفاهمات التراجيدية والمغالطات الضخمة التي تولدها والتي تحولت إلى أفكار مسبقة ومسلمات لا تناقش في كلتا الجهتين من البحر الأبيض المتوسط[11] (أي في الجهة الأوروبية والجهة العربية ـ الإسلامية). فالمجادلة بين هاتين الجهتين نادراً ما تكون علمية رزينة.

إنّ استخدام مفهوم المتخيل الديني يتيح لنا تحاشي الأغلاط والمشاكل الشائعة بخصوص تصوّرنا عما ندعوه خطأً بالإسلام الحديث. فالمتخيّل الديني غير الدين. وكلمة دين في اللغة العربية مشحونة بالمعاني القدسية، ولا يمكن استخدامها بسهولة في التحليل. هكذا ننجو أولاً من الوقوع في فخّ مفردات: كالمطلق، والتعالي، أو التنزيه، والمقدس، والوحي، والصحّ، والخطأ، الخ . . . هذا الفخّ الذي تنصبه لنا كلمة دين العربية لأنها تحتوي عليها جميعها. عندئذ يمكننا التفرّغ لدراسة التصورات المشكلة عن العامل الديني في المتخيل الجماعي للناس، ليس من أجل تقويم حجم البعد الروحي للدين، وإنما لأنّ الإسلام قد أصبح بدءاً من القرن التاسع عشر على صعيد النواحي التاريخية والاجتماعية والثقافية عبارةً عن مجموعة متكاملة من التصوّرات والأفكار ـ القوى التعبوية التي تجيّش الجماهير. وقد زاد من تضخم هذه الظاهرة ضرورة تشكيل أيديولوجيا كفاحية لمقاومة الفتوحات الاستعمارية، والهجمات الاستعمارية. إذا ما فعلنا ذلك فسوف نتحرّر من تلك الموضوعاتية المهيمنة في العالم الإسلامي والمتمثلة بالأيديولوجيا المضادة للأمبريالية والاستعمار. هذه الأيديولوجيا التي راحت تضغط سلبياً على كل مقاربة تاريخية للمجتمعات العربية والإسلامية منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم: بالطبع، فنحن لا نتردّد لحظة واحدة في إدانة الأضرار والسلبيات الناتجة عن الاستعمار والأمبريالية. ولكن هذه الأيديولوجيا الكفاحية تحوّلت لدى الكثير من الكتّاب العرب والمسلمين إلى نوع من الذريعة والحجة التي تستخدم بمناسبة ودون مناسبة لتغطية ضعف المنهجية التاريخية والفقر المدقع للمعرفة العلمية في مجتمعاتنا الإسلامية والعربية. وكل هذا يؤدي إلى تعطيل حركة الفكر والاستعادة النقدية للمشاكل العديدة التي بقيت في دائرة المستحيل التفكير فيه، أو اللامفكَّر فيه داخل الفكر العربي والإسلامي. فكل استعادة نقدية للمشاكل المزمنة المطروحة على هذه المجتمعات تعتبر كفراً أو زندقة، وتعرض صاحبها لأبشع الاتهامات من قبل جهات عديدة لا تزال مسيطرة سوسيولوجياً (أي عددياً).

كنا قد أشرنا، فيما سبق، إلى دور المزاودة المحاكاتية (على نموذج المدينة الأعلى) الذي تقوم به الحركات الإسلامية المتنافسة حالياً على السلطة. لقد قدم لنا القرن التاسع عشر أمثلة عديدة على

هذه الظاهرة وتلك الحركات التي تعتمد أساساً على تجييش المتخيل الديني. فكل واحدة تزاود على الأخرى في أنها الأكثر وفاء وإخلاصاً لمبادىء التجربة التأسيسية، أو النموذج الأعلى، أو الإسلام الصحيح.

إن صورة الأمير عبد القادر الجزائري كما يقدمها لنا النص الأول تبدو مأخوذة مباشرة وكأنها صورة طبق الأصل عن النموذج الأعلى للنبي وكفاحه التاريخي المحسوس من أجل إقامة دولة إسلامية في المدينة. وهذا ما كان يهدف إليه بالضبط الأمير عبد القادر بين عامي (1833 و1847). فقد حاول، على غرار النبي محمد، أن يوحد القبائل العديدة من أجل تأسيس دولة إخائية لا قبلية تستلهم مباشرة المحورية الأخلاقية القرآنية. وقد لزمه من أجل ذلك إعادة تجسيد النموذج الأعلى للنبي في شخصيته لكي يبرهن للمؤمنين على جدارته وأحقيته ومشروعيته. وكان يلزمه أيضاً في ذات الوقت رَدْع منافسيه المحتملين سلفاً والحطّ من قدرهم، هؤلاء المنافسين الذين يلجأون إلى المزاودة المحاكاتية نفسها لجلب الأنصار والحصول على الشرعية. وهذا ما حصل بالفعل. فنحن نعرف أن عبد القادر قد اضطر لمحاربة شخصَينْ في الجزائر ادّعيا لَقَبَ المهدي وزاودا عليه من حيث الأرثوذكسية والاستقامة الدينية عن طريق إعلانهما بأنه غير قادر على إنقاذ المسلمين من هيمنة الكفار (أي الفرنسيين). وكلا منافسيه اتخذا اسم محمد بن عبد الله: أي اسم النبي بالذات!

نضرب مثلاً آخر. في المغرب الأقصى نظم بوحمارة، من زاوية الدرقاوة، (طريقة دينية صوفية) عمليةَ عصيان واحتجاج ضد السلطة المركزية. وعندئذ اعتقله السلطان وعرضه على الجمهور في قفص داخل الحديقة العامة بفاس. وهذه حالة نموذجية تبرهن لنا كيف أنّ السلطة القائمة تلعب دور المستهزىء بالمعارضين، وتكشف القناع عن وجوههم عن طريق استخدامها لمعطيات المتخيل الديني.

ثم نضرب مثلاً آخر من السنغال هذه المرة. فهناك قاد المهدي الحاج عمر من فرقة التيجانية المقاومة ضد الفرنسيين عام 1852، كما فعل الأمير عبد القادر في الجزائر. وهناك مهدي آخر مشهور اسمه محمد أحمد بن عبد الله (دائماً على شاكلة اسم النبي)، قاد التمرّد ضد مصر (وإذن ضد نظام إسلامي آخر)، وأسس دولة عام 1885، ثم أسقطت هذه الدولة من قبل كيتشنر عام 1898. وفي روسيا قاد مريدو الطريقة النقشبندية المقاومة ضد الروس في منطقة الداغستان من عام 1830 إلى 1859. وقد لاحظنا أنّ الطريقة التيجانية كانت معادية للفرنسيين في الجزائر، ومؤيدة لهم نسبياً في تونس والمغرب الأقصى لأنّ وضع التنافسات والتوازنات القبلية ليس هو ذاته في كلتا الجهتين. وفي ذات الوقت كان محمد السنوسي (مات عام 1859) يقود المقاومة مع اتباعه ضدّ ايطاليا في ليبيا، كما قادها سابقاً ضد العثمانيين. وفي الجزيرة العربية أسس أحمد بن ادريس، معلم السنوسية، دولة عسير عام 1837.

وهناك حركات صوفية أخرى لم تستطع ترسيخ اقدامها كقوة سياسية في منطقة معينة لأنها همشت وأضعفت اجتماعياً وثقافياً من قبل طرق أخرى أكثر أرثوذكسية، أي في الواقع أكثر قرباً

إلى الثقافة العربية والإسلامية. نضرب على ذلك مثلاً، طريقة الحمادشة، والهداوة في المغرب الأقصى، ثم القلندرية، والدراويش المتجولين المتسبين إلى الملامطية، وأهل الحق في منطقة إيران الغربية، الخ. . .

لقد تعود المستشرقون والمراقبون الغربيون على دراسة تطورات الإسلام الحديث انطلاقاً من النصوص الفصحى العالمة المدبجة كتابة إما من قبل العلماء الدينيين في المدن الكبرى، وإما من قبل المثقفين الليبراليين الذين لعبوا بالفعل دوراً مهماً حتى نهاية الحرب العالمية الثانية. وهم بذلك يقوون الفكرة المسبقة القائلة بأنّ العقلانية كانت قد تحكمت بتطور المجتمعات العربية والإسلامية طيلة مرحلة النهضة. ولكن التاريخ الاجتماعي، وعلم الاجتماع، وعلم النفس التاريخي يكذب هذه الصورة الزاهية التي لا تأخذ بعين الاعتبار أهمية القوى العميقة والعتيقة وحتى البدائية النموذجية التي تعود إلى أقدم العصور. هذه القوى التي لا تزال موجودة وفاعلة، بل ومهيمنة في المجتمعات المذكورة. وإذا كنا نحاول هنا أن نعكس طريقة المقاربة ومنهجية الدراسة ونقلبها رأساً على عقب فذلك لأننا نريد أن نقول ما يلي: إنّ انفجار الحركات الإسلامية كالبركان منذ عام 1970 ليس شيئاً مفاجئاً أو جديداً، وإنما هو تعبير عن بنية ثابتة ودائمة في المجتمعات الإسلامية. وسوف أقول أيضاً ما يلي: أبو مسلم الخراساني في القرنين الأول والثاني الهجريين/ السابع والثامن الميلاديين، والمبشرون الاسماعيليون في القرن الرابع/العاشر، وابن تومرت في القرنين الخامس والسادس/ الحادي عشر والثاني عشر، وكل الأشخاص الذين اتخذوا لقب المهدي في القرن التاسع عشر، وأخيراً الأخوان المسلمون وجماعة التكفير والهجرة في أيامنا هذه، كل هؤلاء يخاطبون المتخيل الديني نفسه، ويستخدمون الموضوعات البدائية النموذجية نفسها، ويتبعون التقنيات نفسها في التنظيم السياسي لمجموعة «طاهرة» مفصولة في البداية عن «الانجاس» أي أغلبية الشعب. ولكنها، أي هذه المجموعة الطاهرة القليلة، مدعوة فيما بعد لنشر الطهارة الأصلية في كل المجتمع وتخليصه من حالة الجاهلية التي يعيشها. والنص الذي استشهدنا به للأمير عبد القادر واضح جداً بهذا الصدد، وذو دلالة بالغة فيما يخص هذه النقطة.

تتيح لنا هذه الملاحظات المتشابكة والمتضافرة التأكد من وجود متخيل جماعي مشترك في كل المجتمعات الإسلامية. وهذا المتخيل قابل للتجييش والتعبئة والاستنفار بواسطة النمط نفسه من الزعماء والقادة. كما أنها تعلمنا أنّ ظهور القادة الكبار (أو الرجال العظام) يتوافق مع لحظات الغليان والفوران التي سببتها أحداث وتدابير خارجية. والتاريخ الواقعي للمجتمعات الإسلامية يشبه الحكايات الشعبية التي تشكل بنوياً المتخيل الجماعي. فنحن نجد فيه الأبطال والممثلين أنفسهم الذين تحفل بهم الحكاياتُ الشعبية ويكشف عنهم بدقة التحليل السيميائي: نجد البطل الذي يبحث عن شيء مرغوب (أي المهدي أو الولي الصالح في التاريخ الإسلامي)، ونجد المعارض أو الخصم (أي الكافر المسيحي) الذي يقف في وجه البطل ويحاول منعه من تحقيق رغبته. ثم نجد الشيء المرغوب الذي يثير المنافسة المحاكاتية لدى الأبطال ويحرك الصراع بين البطل والخصم المضادّ. إن هذه البنية القصصية التمثيلية متمثّلة ومهضومة تماماً من قبل المتخيّل الجماعي الذي ما أن يستدعى للجهاد حتى يهب فوراً ويعنف وخاصة إذا ما كان الخصم هو

الكافر بالله، أي الشخص المضاد لعقد الإيمان والحقيقة (الميثاق) الذي أمر الله بالتقيد به حتى ولو دفع المؤمن روحه ثمناً لذلك.

أما النص الثاني فيوضح لنا آلية السلطة الاستبدادية وكيفية ممارستها في الأمبراطورية العثمانية. فالأوامر تنفذ دون أية مناقشة على كافة الأصعدة من كبيرة أو صغيرة وهدف منفذها، بل وأمله الوحيد أن ينجو بجلده. ولا يهتم القادة أو الشعب المستعبد إطلاقاً بتطبيق القيم الأخلاقية والسياسية الإسلامية على الرغم من تذكير العلماء للسلاطين والحكام بضرورة احترامها وتطبيقها. فهناك هوة سحيقة تفصل بين المثال الذي تحلم به الرعية والذي يُوصى به الحكام من جهة، وبين ممارسات الزمرة التي تتقلد مناصب الدولة بكل امتيازاتها من جهة أخرى (عسكري زمرة، باللغة التركية). لقد ارتكز النظام العثماني منذ القرن التاسع الهجري/ السادس عشر الميلادي بشكل أساسي على هاتين الطبقتين: طبقة الرعية المشكّلة من الفلاحين والحرفيين ثم طبقة الزمرة العسكرية ذات الامتيازات التي تستنزف الأولى. يضاف إليهما طبقة الإقطاع (تيمان باللغة التركية)، ثم طبقة العلماء (رجال الدين). بالطبع فيمكن لأبناء الشعب المستغلين والمضطهدين أن يلجأوا، نظرياً، إلى القاضي وحتى إلى السلطان، للمطالبة برفع الظلم عنهم، ولكنهم كانوا عندئذ يخاطرون بحياتهم وأرزاقهم وشرفهم وعرضهم في كل لحظة... أي أنهم يخاطرون بكل ما يفترض أن تحميه الشريعة بكل إصرار وصرامة ودون أيّ تهاون.

لقد استبطن الشعب هذه السلطة الطاغية وخنع لها إلى درجة أنها أصبحت شيئاً بدهياً أو تحصيل حاصل. أصبحت شيئاً يستعصي على الإصلاح. وهذه هي المحصلة الأكثر دواماً وثباتاً لقرون عديدة متتالية من العسف والاضطهاد. فعندما يتعود الشعب على الاستبداد لفترة طويلة جداً ينسى طعم الحرية، بل ويستنكره. في الواقع، إنّ الإصلاحات التي أراد إدخالها السلطان محمد علي في مصر، أو الباي في تونس الخ... كانت من مصدر أوروبي غربي. إنها ليست ناتجة عن المجتمع الإسلامي أو العربي ذاته. ليست متولّدة عن جهد تقوم به الذات على الذات. وبالتالي فكان محتوماً أن تشوش بآثارها الشاذة الطريقة المألوفة منذ مئات السنين في ممارسة السلطة المركزية. كما وشوشت العادات المحلية وزعزعت العصبيات التقليدية.

إن ملاحظة ن. بتروفسكي في النصّ الثالث ذات اهمية حاسمة بهذا الخصوص. فمن المؤكد أنّ المجتمعات العربية والإسلامية منذ القرن التاسع عشر وحتى استرجاعها للاستقلال السياسي المفقود عام 1950، لم تنتج تاريخها الخاص بفعل للذات على الذات. ولكن لماذا لا نوسّع الملاحظة أكثر ونقول: هل أنتجته بالفعل منذ هجمة بدو السهوب (أي الترك والمغول) بين القرنين الخامس والثامن الهجري/ أي الحادي عشر والثالث عشر الميلادي، ثم هجمة الصليبيين الغربيين بدءاً من القرن التاسع الهجري/ السادس عشر الميلادي؟ متى أنتجت هذه المجتمعات تاريخها بذاتها ولذاتها؟ كل ما فعلته منذ زمن طويل (ولا تزال تفعله حتى الآن) هو أنها تقوم بردّ فعل على الهجمات الخارجية، وتستخدم الإسلام كنظام أمان، كسلاح دفاع ليس إلاّ. ولكن بنية الدولة وطريقة اشتغالها وممارستها بقيت مرتكزة فقط على شيء واحد هو: استغلال الرعية من قبل زمرة عسكرية مهمتها إمّا توسيع نطاق الأمبراطورية، وإما حمايتها من الفتوحات الخارجية

والغزوات. ولم يحصل المجتمع المدني على الاعتراف السياسي بوجوده وحقوقه حتى هذه اللحظة في معظم الأنظمة العربية والإسلامية المعاصرة.

وأما الشعب الذي عُبِّر عنه طيلة قرون عديدة باسم الرعية، والعامة، بل وحتى الغوغاء، والسوداء، والدهماء، فلم يعترف به حتى الآن كشريك محترم من قبل النخبة القائدة. من المعروف أنّ التسميات المذكورة كلها سلبية احتقارية وهي مستخدمة من قبل النخبة الساكنة في المدن والعواصم للتدليل على خطر الجماهير الشعبية الأمية والفقيرة. وعلى الرغم من أن الأيديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة تشدّد على أهمية دور الشعب، ولا تتحدث إلا باسم الشعب، إلا أنها لا تستخلص من ذلك كل النتائج السياسية من أجل ضمان الحريات الضرورية داخل المجتمع المدني لإنجاز المهمات والمسؤوليات التاريخية. في الواقع، إننا نصل هنا إلى مسألة أساسية وحاسمة هي تحديد مكانة الشخص البشري في الممارسة السياسية للدولة داخل المناخ الإسلامي. لقد حددت هذه المكانة بشكل نبيل وعالٍ في النظرية الأخلاقية القرآنية، وتعاليم النبي التي تتكرّر في الممارسات العادية وحتى اليومية، وتملأ الأدبيات الأخلاقية والسياسية. فكثيراً ما يتم التذكير بها عن طريق الاستشهاد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تعلّق على الجدران. ولكن هذه التعاليم وتلك الأخلاقية لم تجسّد حتى يومنا هذا في المؤسسات، وبشكل عملي وفعلي. وبالتالي فلا تزال الهوة واسعة بين النظرية والتطبيق، بين المبادىء المثالية المعلنة وواقع الحال.

إنّ الواقع هو كما لاحظ أ. سليد عام 1830 بكل دقة وحصافة: الأقلية محصنة ضد الأكثرية، والأقوياء مسلحون ضد الضعفاء. . . وقد تفاقم الوضع خطورة في وقتنا الراهن وتزايدت الشقة بين فئة الأقلية من الأغنياء ذوي الامتيازات، وبين فئة الجماهير الواسعة المستغلة دون أي مقابل يذكر. فقد ظهر عامل جديد هو: إدخال وسائل الضبط والمراقبة الإدارية إلى جهاز الدولة. فمنذ ذلك الوقت كان الحكام يستدعون المهندسين الأجانب (ونحن نعلم الآن دور المتعاونين الأجانب في تنمية البلدان المستعمرة سابقاً)، وأقول يستدعون المهندسين والفنيين الأجانب لكي يمصّوا دمَ الشعبِ بشكل أفضل عن طريق الضرائب والامتيازات الإقطاعية. إنّ هذا النص، الذي استشهدنا به سابقاً، ذو طابع ثوري وانفجاري، ولكنه مكتوب من قبل مراقب أجنبي. هذا يعني أنّ مواطن البلد الأصلي لا يجرؤ على كتابته. وبالفعل نلاحظ حتى اليوم أنّ قلة من المثقفين العرب والمسلمين يجرؤون على نقد السياسة الاجتماعية والاقتصادية للنظام السياسي القائم بشكل مفتوح وصريح. فهم ينتظرون أن يفعل الزمن فعله كما فعل أسلافهم في القرن التاسع عشر. إنهم ينتظرون ويتوخّون حصول الانفجارات الاجتماعية في لحظة ما لكي تودي بالطغاة والظالمين والمستغلين لقوت الشعب، ولكنهم يعلمون بالحدس أنّ طغاة آخرين سوف يخلفونهم. . . وهكذا يطول الانتظار، ويستمر الظلم، ويصبح تعطيل الحريات وكأنه قانون الدهر.

وعندما تعاقب الخديويون على حكم مصر أثناء القرن التاسع عشر فإن التفاوت الاجتماعي المشار إليه آنفاً قد أصاب طبقة المثقفين، أو المتعلمين أنفسهم (أقصد الأشخاص الذين يعرفون

القراءة والكتابة). فقد راح العلماء التقليديون (من تيولوجيين وقضاة وصوفيين) يقتربون من الشعب عن طريق التخلي عن الأكاديمية الثقافية للعلوم الكلاسيكية كأصول الدين، وأصول الفقه، والفقه، والتفسير. وكانت هذه العلوم تمثل جداراً عازلاً بين طبقة الخاصة من العلماء الدينيين وبين الشعب. وراحت الصوفية والعقائد الشعبية تنزلق إلى التفاسير والشروحات فتملؤها بالخزعبلات والشعوذات وتؤدي بالنتيجة إلى طمس النص الكلاسيكي وحذف الآفاق الثقافية والامكانيات العقلية لكل فكر نقدي وخلاق. وهكذا أصبحت العلوم الدينية تحت تصرف المتخيل الديني للجماهير بشكل كامل. وراحت تغذي أمالها وانتظارها التبشيري المهدوي والديني القديم بواسطة الشعائر نفسها والطقوس والاحتفالات والمواعظ التي يدرسها أولئك الذين يعرفون القراءة والكتابة. وغاص عالم الإسلام في بحر السكولاستيكية القروسطية والعطالة الذاتية الكسولة.

أما العلماء الدينيون الذين سحرتهم الأفكار الحديثة التي اكتشفوها في أوروبا عن طريق البعثات العلمية التي دشنها محمد علي فقد كانوا ذوي عدد قليل ومحصور جداً. ولم يذكر منهم ج. ديلانو إلا أربعة أسماء في دراسته التخصصية التي حملت العنوان التالي: «الأخلاقيون والسياسيون المسلمون في مصر في القرن التاسع عشر»(*). وهذه الأسماء هي التالية: حسن العلتان (مات في 1250 هـ/ 1835 م) وحسين المرصفي (1307 هـ/ 1890 م)، ورفاعة رافع الطهطاوي (1401-1863) وعلي مبارك (1824-1893). وكان هؤلاء العلماء التحديثيون في خدمة الخديويين المتتابعين. فقد شجعوا على إدخال المعارف الدنيوية إلى جهاز التعليم في المدارس الرسمية. ولكن موقعهم كخدام للدولة يمنعهم من اتخاذ أيّ موقف نقدي من السلطان محمد علي الذي وصل بالممارسات القمعية للإدارة العثمانية إلى ذروتها القصوى. يضاف إلى ذلك أنهم يستمدون تفكيرهم من إسلام العلماء التقليديين ويلتقون عندئذ بالمتخيل الجماعي المشترك. فهم يشتركون بسهولة في الأفكار العامة المتمحورة حول الكلمات المفتاحية العثمانية التي تحدث عنها حسين المرصفي: أمة، وطن، حكومة، عدل، ظلم، سياسة، حرية، تربية. ويلاحظ ج. دولانو في كتابه المذكور آنفاً غيابَ الكلمات الجديدة الشائعة آنذاك، ولكن ذات الإيحاء السياسي القوي من مثل: كلمة الشورى، قانون أساسي، ثورة، استبداد، مساواة، اخاء. وغيابها ذو دلالة فهو يعني الخوف من مواجهة السلطة أو إثارة غضبها. وقد عالج المرصفي الكلمات الثماني الأولى التي استعرضها عام 1881 (أي في عز ثورة أحمد عرابي) بحسب الطريقة التقليدية للأدب الكلاسيكي الذي يهدف إلى التلقين والإمتاع أكثر مما يهدف إلى تقدم الفكر السياسي، وطرح المشاكل بطريقة هادفة وجادة.

هكذا نفهم، إذن، الآثار السلبية الضارة الناتجة عن إدخال أفكار المساواة والتسامح والإخاء، المنقولة مباشرة من فلسفة التنوير لكي تزرع بشكل مفاجىء في مجتمع متعدّد الطوائف، مجتمع ذي انقسامات دينية قديمة جداً كمجتمع سورية في القرن التاسع عشر. إن الملاحظات التي

(*) هذا الكتاب صدر في القاهرة، بجزءين عام 1982.

G. Delanoue: *Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIXe Siécle* (1798-1882) 2 vol. Le Caire, 1982.

استعرضها ريتشارد وود في النص الخامس تذكرنا لا محالة بالاختلاجات والأحداث والتشنجات المأساوية التي يعاني منها لبنان منذ عشر سنوات وبالتوتّرات الصامتة المكبوتة بين الأقباط والمسلمين في مصر. وهذه دلالة واضحة على أنّ المؤسسات السياسية والنظام التعليمي السائد والأدب والفكر لم ينل عملياً من مضامين المتخيل الديني المشترك وآليات اشتغاله حتى الآن. أقول ذلك على الرغم من الجهود الجريئة والمشكورة التي قام بها المثقفون الليبراليون بين عامي 1910-1950. لقد بقيت الأمور كما هي عليه. ولم يستطع هؤلاء المثقفون أن يزلزلوا العقلية الطائفية من أساسها فبقيت صامدة قابلة للانفجار في أيّ لحظة. إن نقد هذه العقلية بالمعنى الجذري والفلسفي لكلمة نقد لا يزال ضعيفاً، أو حتى غير موجود في اللغة العربية.

إنّ ديمومة هذا المتخيل الجماعي وقوة توسعه واندفاعه هو الذي يفسّر لنا سبب فشل الأنظمة البرلمانية التي جربتها الدول التالية بعد الحرب العالمية الأولى: مصر، سورية، لبنان، العراق، إيران، تركيا. فلم يكن شيء في هذه الأنظمة ينبثق من الواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي للجماهير الشعبية لهذه البلدان. وإنما كانت مستوردة من الخارج وملصوقة لصقاً على واقع محلي غير مهيأ لها. فقد تصرّفت هذه الأنظمة كما حصل في الماضي البعيد، بمعنى أنّ النخبة الحضرية التي تمثل أقلية محدودة بالنسبة للشعب قد أرادت قيادته كما في الماضي، هذا على الرغم من أنها هي ذاتها مقسومة على نفسها ما بين اتجاهين كبيرين: اتجاه العلماء التقليديين من رجال الدين، والاتجاه التحديثي الليبرالي (جيل طه حسين). وقد حلم هذان الاتجاهان بسذاجة في أن ينجحا بتثقيف الشعب إما عن طريق النزعة الإصلاحية ذات الاستلهام الديني (كما فعلت الحركة السلفية لمحمد عبدة وتلامذته التي تمثل المواجهة الحادة بين الإسلام الحضري المُتَعَقْلن/ وإسلام الطرق الصوفية)، وإما بواسطة النزعة الإصلاحية الدنيوية التي تستلهم فلسفة التنوير والوضعية العلمية والتي تجسّدت بحركة كمال أتاتورك بشكل خاص[12] والتي تبنّاها طه حسين أيضاً. وقد ذهب شاه إيران بعيداً أكثر في هذا الاتجاه عن طريق استخدام القوة المالية البترولية وتوظيفها في القيام بتنمية اقتصادية فجة ووحشية منفتحة كلياً على الخارج. وهذا ما أدى إلى إحداث أضرار بالغة تشبه الكوارث بالنسبة للمجتمع التقليدي المتكيّس والمتيبس في تصوراته الخيالية. وكان سقوط الطاغية المصاب بمرض العظمة مدوياً وهائلاً. كان هذا السقوط بحجم أخطائه وبحجم الطاقة الجبارة المدمرة للمتخيل الديني الجماعي الذي عرف كيف يستنفره ويجيشه زعيم ديني ذو هيبة وشخصية لدينه (كاريزم) (المقصود الخميني).

2 ـ ثورة ـ صحوة: باسم من؟ باسم ماذا؟

إن الثورة الإسلامية في إيران، والحركات الاسلاموية الأخرى التي تحاول توسيع امتدادها وتصديرها إلى باقي الأقطار، تزيد من حدة التناقضات والتعارضات والتفاوتات والأخطاء والتهويمات والتصورات والتشويهات والأسطرات والمتعاليات والتقديسات وتوقعات الخلاص وأوهام الإنقاذ الديني في المجتمعات الإسلامية... وكل هذه الأشياء كانت قد ترسخت قليلاً أو كثيراً منذ أن كانت السلطة العثمانية المركزية وولاتها في الأقاليم قد أحسّوا بالحاجة إلى تحديث

جهازها السلطوي المتمثل أساساً بالجيش والبيروقراطية. ويلزمنا وقت طويل واستخدام كافة المنهجيات العلمية لكي نحلل بشكل صحيح مختلف جوانب الثورة الإسلامية الحالية. وأياً تكن نتائج مثل هذا التحليل الذي ينتظر من يقوم به فإنّ بإمكاننا منذ الآن المخاطرة بالملاحظات التالية، حتى ولو لم يكن ذلك إلاّ على سبيل الفرضيات الاستكشافية:

- إنّ الرؤى الأخلاقية والسياسية التي انتشرت في المناخ العربي والإسلامي قد تمثلت تماماً وانطوت على سؤالين أساسيين لا يمكن القفز عليهما أو تجاوزهما: السؤال الأول هو: باسم من؟ والسؤال الثاني: باسم ماذا؟ المقصود بذلك: باسم من تمارس السلطة، وباسم ماذا؟

أي: هل يمكن للبشر أن يقبلوا بأنّ يتسلط عليهم بشرٌ آخرون (عدة أشخاص أو شخص واحد فقط)، ويتحكموا بشخوصهم وحياتهم كمصائر روحية مثبتة ومحددة من قبل الله؟ من المعروف أنّ كل الأديان تزرع في أعماق الوعي الفردي مسألة مشروعية السلطة السياسية، وتثبت هذه المشروعية. وقد قامت بهذه الوظيفة دائماً على مر التاريخ. وهنا نطرح هذا السؤال: كيف، وضمن أية شروط، يمكن للسلطة التي يتحكّم بها شخص واحد، أو مجموعة أشخاص، أنْ تصبح سيادة عليا مرتبطة بسيادة الله ذاتها وتسيطر على القلوب والنفوس عبر الكلام الموحى؟ كيف يمكن لشخص بشري، أو عدة أشخاص أن يتوصلوا إلى إيهام الآخرين بأنهم يحكمون باسم الله ويمثلون الله على الأرض؟

سوف نرى فيما بعد ماهية الأجوبة النظرية المقدمة عن هذه الأسئلة من قبل مختلف مدارس الفكر التي ظهرت في المناخ الإسلامي. ولكن يمكننا أن نقول منذ الآن ما يلي: من وجهة نظر الممارسة السياسية وتركيبة الدولة والعلاقات الكائنة بين الدولة والمجتمع المدني، فإنه لم يقدم عليهما أيّ جواب متوافق مع المثال الإسلامي، وذلك منذ أنْ كانت الدولة الأموية قد تأسست في دمشق عام 41 هـ/ 661 م وحتى يومنا هذا. ولكن، كما رأينا سابقاً، كان يظهر من حين إلى آخر بعض الدعاة والأولياء الصالحين والأبطال الحضاريين الذين يستولون على السلطة باسم الله، والنبي والآمال المعلقة على حكم العدالة المثالية الذي يستوحي نموذج المدينة المنوّرة في الحكم (هذا النموذج المثالي والمقدس المؤسس من قبل النبي). وتمثل الثورة الإسلامية في إيران آخر تجليات هذه الظاهرة ذات الوجهين الأسطوري والسياسي اللذين لا ينفصمان. فإيران الحالية ليست مؤهلة أكثر من غيرها من المجتمعات الإسلامية ثقافياً واجتماعياً وسياسياً للإجابة أخيراً بشكل مرض (أي على الصعيدين النظري والعملي في آن معاً) عن هذا السؤال المزدوج الذي يخص أصل كل سلطة بشرية: باسم من، باسم ماذا، يحق للسلطة أنْ تضحّي بكل هذه الأرواح البشرية، وأنْ تقمع الأرواح الأخرى بشكل لا يحتمل بمجرّد قرار يتّخذ من قبل كائنات بشرية مثلي ومثلكم؟

هل هو باسم الله؟ هل هو باسم السعادة المثلى المفهومة جيداً من قبل الناس على هذه الأرض؟ هل هو باسم المصالحة النهائية وإقامة الانسجام بين الإنسان والإنسان، أو بين الإنسان والطبيعة، أو بين الإنسان والمطلق؟...

من يستطيع أن يجيب عن هذا السؤال؟ باسم أيِّ علم وأيِّ معرفة يستطيع أن يرد عليه؟ باسم أيِّ وحي؟

لكن سرعان ما ينتفض المخيال الديني لكل المناضلين الإسلاميين الحاليين بكل حدة والتهاب لكي يقول: لقد أجاب القرآن بوضوح عن كل هذه الأسئله... إنها محلولة ولا تحتاج إلى طرح. ولكنهم ليسوا وحدهم الذين يوهمون بامتلاك هذه الحقيقة الموحى بها، فهناك الملتزمون اليهود والمسيحيون والماركسيون الأرثوذكسيون والليبراليون والاشتراكيون... كلهم يسيرون على الطريق المستقيم نفسه ولا يتسرّب الشك إلى قلبهم. هنا نجد الشعارات الأيديولوجية تحل محل الفكر الأخلاقي والسياسي المسؤول! أين هو الفكر النقدي القلق المتسائل الذي يخشى الله والحقيقة؟ (إنما يخشى الله من عباده العلماء)...

إنَّ تطرفات الحركات الثورية الحالية قد ولدت مواقف تدعو للصحوة، أي إلى استيقاظ الوعي ومحاسبة الذات بشكل نقدي رزين وضرورة إقامة موازنة نهائية لتمييز الأمور بعد الأعاصير الجارفة للثورة[13]. الصحوة تعبر عن قلق الجسد الاجتماعي، (أي المجتمع)، الذي يشعر بأنه مهدّد بواسطة التجاوزات المتعصبة والعمياء التي ترافق الثورة الكبرى. كانت اللغة القرآنية في الماضي تستخدم تعبير السكينة أي الاطمئنان الداخلي للإنسان والنظرة المتزنة الرزينة المتسامحة المتفهمة التي ينظر بها الناس إلى أعمالهم وتصرّفاتهم الخاضعة أولاً لنور حكم الله. إنَّ هذه النظرة جبارة من الناحية الميتافيزيقية، ولكنها عاجزة وغير فعالة من الناحية السياسية. لقد اختفت السكينة من الحساسية الإسلامية منذ أنْ كانت إرادة القوة السياسية والاقتصادية وأخلاقية الربح والمنفعة وحب الاستهلاك والتمتع بمباهج الحياة الدنيا قد حلّت محل الفضيلة القانعة التي ترافق اقتصاد الحد الأدنى من المعاش، أي اقتصاد الكفاف الذي ساد العصور السابقة قبل الدخول في عصر الاستهلاك. وهذه الفضيلة القانعة ترافق أيضاً البنى الاجتماعية غير العادلة التي تصل أحياناً إلى حدّ العبودية[14]. ضمن هذا الظرف والسياق الجديد الذي دخلته المجتمعات العربية والإسلامية ينبغي علينا أن نستعيد مسألة الأخلاق والسياسة ونطرحها من جديد. فالمسائل لم تعد تطرح كما كانت تطرح عليه أثناء العصور الوسطى نظراً للمتغيرات التي طرأت على المجتمعات الإسلامية منذ القرن التاسع عشر.

3 ـ دين، دولة، دنيا: دراسة مقارنة

كان الضغط الاستعماري والحضارة المادية التي رافقته قد أبرز بشكل أوضح بكثير مما حصل في الماضي مدى استخدام الدين واستعباده من قبل السلطة السياسية، أي مدى تلاعبها به. ولم يحصل ذلك بسبب الضغط الاستعماري وحده فقط كما أوهمتنا بذلك أيديولوجيا الكفاح، وإنما بسبب طبيعة هياكل الدولة وبنيتها منذ أن كان نظام السلطنات والإمارات قد حل محلّ وهم الخلافة (أو الخلافة التي أصبحت شيئاً وهمياً لا أهمية له). وعندئذ أصبحت المقارنة ممكنة تدريجياً وتاريخياً بين الدولة العثمانية العسكرية والاستبدادية والاستعبادية، وبين الدولة العلمانية البورجوازية الليبرالية في أوروبا. وقد أدّت هذه المقارنة إلى إمكانية طرح التساؤلات الجديدة كما

فعل خير الدين التونسي في كتابه: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، عام 1867. ويلحّ خير الدين على ضرورة استعارة نظام المؤسسات والممارسات السياسية من أوروبا بشرط أن تتوافق مع القانون الإسلامي والتراث. ورأى أنّ ذلك سوف يؤدي إلى نتائج إيجابية مشابهة لتلك التي أدّت إلى تفوق الحضارة الغربية. وقد ظهرت أصوات أخرى بين الكتاب العرب والمسلمين مؤيدة لكلام خير الدين وذلك حتى الحرب العالمية الثانية، أي طيلة المرحلة الليبرالية. ثم جاء عهد جمال عبد الناصر والضباط الأحرار في مصر لكي يضع حداً للأيديولوجيا الليبرالية في الوقت الذي أدى إلى انتصار نضال الشعوب المستعمرة الباحثة عن تحررها واستقلالها. ولكن أيديولوجيا الكفاح ضد الامبريالية على الرغم من إيجابياتها قد أخّرت وموهّت مرة أخرى دراسة المشاكل الحاسمة والضخمة للعلائق بين: الدين والدولة والدنيا. فقد أصبحت هذه المشاكل مؤجلة نظراً لضرورات الكفاح الوطني، وأخّر ذلك من العودة النقدية للمجتمعات الإسلامية على ذاتها.

إنّ الدراسة المقارنة للتجربتين الإسلامية والغربية لم تحصل حتى الآن على المستوى العلمي البحت: أي على المستوى التاريخي والاجتماعي والأنتربولوجي. ولو أنجزت هذه الدراسة على الوجه الأقوم لأدّت إلى إعادة النظر في المواقف الإسلامية ومواقف الفكر العلماني الغربي. وعندئذ كان سيتبين لنا أن مسألة العلمانية تستحق أن تطرح من جديد ويعاد التفكير فيها اليوم بشكل يتجاوز الانقسامات الأيديولوجية السارية حتى في الغرب الأوروبي نفسه.

إنها لحقيقة تاريخية أنّ الغرب قد أصبح منذ القرن السادس عشر، ثم بشكل أخصّ منذ الثورة الفرنسية الكبرى، عبارة عن مجال سياسي واجتماعيّ وثقافي منفصل تماماً عن المسيحية. وأما في العصور السابقة فكانت المسيحية تهيمن على هذا المجال لأنها هي التي كانت تخلع المشروعية على السلطة السياسية عن طريق تكريس الأمبراطور أو الملك (المقصود خلع القدسية على شخصه أثناء عملية التنصيب. وفي فرنسا كانت عملية التقديس تتمّ في كاتدرائية مدينة رانس). وكانت المسيحية أيضاً تفرض أخلاقيتها وقانونها على المجتمع المدني بواسطة نظامي التشريع والتعليم اللذين احتكرتهما الكنيسة لفترة طويلة من الزمن. وكانت هذه الكنيسة تمثل قوة زمنية وروحية جبّارة. وكانت أكثر مراتبية وهرمية وأشدّ تنظيماً وثقلاً من نظام الخلافة في الإسلام. وكنا قد بيّنا سابقاً انفصال الخلافة، في واقع الأمر، عن السيادة الدينية، وعلى الرغم من بقاء الوهم النظري القائل بارتباطهما. هذا يعني أنّ ما حصل في المجال العربي ـ الإسلامي قد حصل أيضاً في المجال الأوروبي ـ المسيحي.

كيف نفسر إذن حصول تلك القطيعة الجذرية (على الأقل على المستوى القانوني) بين الكنيسة والدولة في الغرب؟ ثم كيف نفسّر حصول العكس في الناحية الإسلامية حيث نجد تشابكاً وترابطاً أكثر فأكثر بينهما؟ هل من العدل والصح أن نقول بأنّ المسيحية كانت قد اعتمدت الفصل منذ البداية لأنّ يسوع المسيح قد أوصى (بأن ما لقيصر لقيصر وما لله لله)، هذا في حين أنّ تجربة المدينة النبوية قد فرضت منذ البداية أيضاً اتجاهاً معاكساً؟ هذا هو السؤال، بمعنى هل

(*) نشر هذا الكتاب مؤخراً من قبل منصف شنوفي عام 1972.

هناك شيء خاص في الإسلام، أي شيء أزلي يمنع العلمنة، في حين أنه غائب في المسيحية؟

من المؤكد أنّ أقوال وأعمال مؤسسي الأديان تمارس تأثيراً مستمراً وفعالاً على أفكار المؤمنين وسلوكهم. ولكن ليس أقل صحة أن نقول بأنّ النماذج الدينية التي تمثل القدوة تتعرض تاريخياً لبعض التعديلات والتغييرات، بل ويمكن أن تهجر ويتخلى عنها في حالة الضرورة أو القطيعة التاريخية الطويلة والعميقة. هكذا نجد مثلاً أن كلام المسيح الأولي الذي يمثل القدوة والمثل الأعلى لم يحل دون تشكل الأمبراطوريات والممالك التي تهيمن عليها البابوية. فعبارة (أعطوا ما لِلّه لِلّه. . .) قد فسّرت بمثابة إعطاء الأولوية للسيادة العليا الإلهية على السلطة السياسية للبشر، وخصوصاً عندما تكون هذه السلطة في يد وثني. وهذا ما يقول به الإسلام أيضاً. وقد وجدنا في التاريخ بعض علماء الدين الذين عارضوا الخلفاء باسم السيادة العليا المتعالية لكلام الله (أنظر سابقاً ما قلناه عن ابن حنبل)، فإذن لم يمنع كلام المسيح اتباعه في العصور التالية من التحكم بكلتا السلطتين الزمنية والروحية. ونحن نعلم كيف تحكمت الكنيسة بالمجتمعات الأوروبية طيلة قرون وقرون.

ينبغي إذن، لفهم المسألة، أن نعود إلى مجريات الأمور التاريخية والواقعية التي أدّت إلى تشكيل «سلطة روحية علمانية»[15] في ناحية الغرب والديمقراطيات البورجوازية، والتي أدّت إلى انبثاق سلطة إلحاديّة في الديمقراطيات الشعبية الاشتراكية منذ الثورة الروسية الكبرى عام 1917.

إن الأدبيات الأوروبية المتعلقة بهذا الموضوع أكثر من أن تُعدّ أو تحصى. وينبغي أن نشير من بينها بشكل خاصّ إلى الدراسات التي افتتحها المؤرخ الفرنسي مارك بلوك عن تاريخ الأرياف والثقافة القروية بحسب، إذا كان الدين المسيحي منتشر فيها أم لا. وعلى القارىء أنْ ينظر بهذا الصدد إلى أبحاث المؤرخ الفرنسي الاستاذ في الكوليج دو فرانس جان دوليمو المتعلّقة بعملية انتشار المسيحية وتأصلها في المجتمع. ثم ينبغي الاطلاع على الأبحاث المتعلقة بعملية الإصلاح الديني والنهضة في القرن السادس عشر، ثم انعكاسات الإصلاح اللوثري على تطور الأستاذية العقائدية الكاثوليكية، وفيما بعد على تطور الرأسمالية(*)

ومن الممكن الرجوع إلى المناقشات الجارية حتى الآن عن الثورة الانكليزية لعام 1688 والثورة الفرنسية لعام 1789 وكومونة باريس عام 1870 وفصل الكنيسة عن الدولة عام 1905. كل هذه الدراسات مهمة جداً لمعرفة كيف حصلت عملية العلمنة في الغرب بالضبط، ولكي يستفيد منها الفكر التحرّري العلماني العربي ولو على سبيل المقارنة فقط.

وهناك كتاب للمؤلف الألماني هانز بلومينبرغ، ترجمه إلى الإنكليزية ر. م. ولاس بعنوان: مشروعية العصر الحديث(**):

(*) أنظر بهذا الصدد أبحاث ماكس ڤيبر وجان سيغي عن: المسيحية والمجتمع - مقدمة لسوسيولوجيا د ارنست ترويلتش، منشورات سيرف، باريس 1980.

(**) هذا الكتاب صدر في بوسطن عن مطبوعات معهد ماساشوسيت للتكنولوجيا عام 1983 بعنوان:

.(The Legitimacy of The Modern Age)

وهناك كتاب آخر للناقد الألماني المشهور هـ. ر. جوس بعنوان: من أجل جماليات التلقي ص 158-209، ونجد في هذين الكتابين مناقشات وتحليلات مضيئة جداً لمسألة المتضادات الثنائية التالية: حداثة/ تراث، علمنة/ دين في الغرب.

أي كيف حصلت الصراعات التي تمخضت عن ولادة الحداثة والعلمنة في مواجهة التراث والدين. لقد حصلت عدة قطيعات إبستيمية متتالية في الغرب منذ أن كانت النهضة قد قدمت العصر الوسيط بمثابة فترة مغموسة بالجهل والتحجر العقلي والظلمات. وينبغي أن نلاحظ هنا هذه الظاهرة الممتعة التالية: هي أن المجاز الشهير الخاص بالظلمات/ والأنوار كان قد استخدم من قبل المسيحية القروسطية التي نعتت العصور القديمة الوثنية بالظلمات. ثم استخدم هذا المجاز بشكل معاكس فيما بعد، أي ضد المسيحية ذاتها وذلك من قبل المفكرين الإنسيين في عصر النهضة (هيومانيزم). فهؤلاء أيضاً نعتوا المسيحية أو العصور الوسطى التي سيطرت عليها سيطرة كاملة بأنها عصور الظلام والجهل والتخلّف والتعصب. وراح مفكرو عصر النهضة يحنون عندئذ الى عصور ما قبل المسيحية، أي التي كانت موصوفة بالظلمات والجهل ويحاولون التخلّص من المسيحية بكل سبيل. فمثلاً نجد لدى الشاعر والمؤرخ الإيطالي بيترارك (1304-1374)، أنّ نهاية روما والأمبراطورية الرومانية القديمة وصعود المسيحية كانت فاتحة الانتقال إلى مرحلة البربرية. وقد نشطت هذه الفكرة مؤخراً داخل علم الأنتربولوجيا المعاصر في فرنسا. فنجد باحثاً أنتربولوجياً مهماً مثل مارك أوجيه ينشر كتاباً يتغنى فيه بعبقرية الوثنية.

وقد استخدم المجاز نفسه (أي مجاز الظلمات/ والأنوار) من قبل الإسلام ضد الجاهلية وذلك بتأثير من القرآن، فالإسلام رمى كل العصور السابقة عليه في دائرة الجهل والظلمات. هذا يعني أنّ التضاد الحدي الثنائي القائم بين الحداثة/ والتراث، أو بين العلمنة/ والدين قد تأثر بتلك الرؤيا الجدالية التي سيطرت على المناقشات الخاصة بفترات الظلمات والأنوار وورثها.

ولكن هذه المماحكات التيولوجية والأيديولوجية ما كان ممكناً أنْ تؤدي إلى الثورات العلمانية التي شهدتها أوروبا لولا وجود طبقة اجتماعية منسجمة مع ذاتها وديناميكية وطموحة: أقصد طبقة البورجوازية التجارية التي تحوّلت فيما بعد إلى بورجوازية رأسمالية. فقد حظيت هذه الطبقة بصعود تاريخي مستمر ومتواصل في أوروبا منذ القرن السادس عشر. وقد اكتسحت ساحة المجتمعات الغربية بالتدريج، وراحت تمارس السلطة الاقتصادية والثقافية والسياسية. ولهذا السبب بالذات استطاعت أن تواجه الكنيسة المسيحية وتصارعها وتنازعها السلطة ثم تنجح أخيراً في انتزاعها كلياً منها. بل لقد استطاعت أن تنتزع منها حتى أستاذيتها العقائدية الروحية عن طريق إلغاء النظام الملكي القديم ذي القانون الإلهي. وهذا هو مغزى إعدام لويس السادس عشر في فرنسا وقطع رأسه. إنّ تأسيس الرأسمالية الصناعية قد زعزع وقلب شروط ممارسة السلطة السياسية والسلطة الثقافية. لقد أدى شيئاً فشيئاً إلى زعزعة كل العقائد والممارسات والمعارف والمراتب الاجتماعية الهرمية التي قدست بدون حق طيلة قرون وقرون بواسطة التراث المسيحي المحافظ والدوغمائي. وهنا يكمن بالضبط معنى الأزمة الكبرى للحداثة. لقد درس عالم

الأديان الفرنسي المختص بالكاثوليكية أميل بولا هذه الأزمة بشكل ممتاز في كتابه: الكنيسة ضد البورجوازية(*)، وكذلك في كتابين آخرين له. ومن المهم جداً أن تنقل هذه الكتب الثلاثة إلى اللغة العربية واللغات الإسلامية الأخرى للاستفادة منها عن طريق المقارنة لا الاتباع الأعمى.

لكن حركة العلمنة أو الدنيوية (La Sécularisation) لا تعني التصفية الجذرية للدين كما يتوهم بعضهم. على العكس، فإننا نجد أن اليوطوبيا المسيحية قد أسقطت ذاتها على الإشتراكية الطوباوية التي شاعت في القرن التاسع عشر، أي في عصر العلمانية بامتياز. فأفكار العدالة والإخاء والمساواة بين كل البشر، أصبحت عندئذ مقطوعة عن الرمزية الدينية المسيحية لكي تغذي أيديولوجيا الكفاح التي تبنتها البروليتاريا في صراعها ضد البورجوازية التي حلّت محل طبقة الكهنوت، واحتكرت بدورها كل السلطات من سياسية واقتصادية وثقافية. كل الامتيازات التي كانت تتمتع بها طبقة الكهنوت والنبلاء أصبحت تتمتّع بها البورجوازية، ولهذا ظهرت طبقة جديدة لكي تصارعها. لقد أصبحت الثورة البروليتارية ممكنة بعد تزايد عدد الطبقة العاملة بسبب انتشار المصانع. وهذه الثورة تمثّل نوعاً من الراديكالية في الأفكار التي أتاحت للبورجوازية أن تضع حدًّا لامتيازات طبقة النبلاء والكهنة. ثم ظهرت الاشتراكية لكي تحجم إلى حدّ ما امتيازات الطبقة البورجوازية فالرأسمالية.

إنَّ الدرس الذي نستخلصه من كل هذه التطورات الكبرى التي حصلت في الغرب، هو أنَّ الأفكار تعيش وتنتج آثاراً ثورية عندما تلبي آمال وحاجيات طبقات اجتماعية قوية بما فيه الكفاية، ومتماثلة ومنسجمة إلى الحد الذي يتيح لها إمكانية فرض احترام الحقوق الجديدة. وهذا ما لم يحصل حتى الآن في المجتمعات العربية والإسلامية. فنحن قد بيّنا سابقاً أنَّ المجتمعات العربية والإسلامية لا تملك ما يقابل الطبقات البورجوازية والبروليتارية في الغرب. صحيح أنَّ القرنين الثالث والرابع الهجريين/ التاسع والعاشر الميلاديين قد شهدا ظهور بورجوازية تجارية مهمة في منطقة إيران/ العراق وفي بعض عواصم المغرب الإسلامي. وهذه البورجوازية التجارية هي التي هيّأت شروط النجاح والازدهار لذلك التيار الإنسي (هيومانيزم) المطبوع بطابع العقلانية الايجابية، وذلك على غرار ما حصل في الغرب الأوروبي في القرن السادس عشر (راجع بهذا الصدد كتابي عن الإنسية العربية). ولكن وجود هذه البورجوازية كان دائماً مهدداً، وموقتاً وعارضاً. وكانت محصورة بالمراكز الحضرية الكبرى (أي بالمدن الأساسية)، ومتبعثرة في امبراطورية شاسعة، وتابعة للسلطات السياسية المتنافسة، ومستبعدة عن كل مساهمة فعلية

(*) انظر أميل بولا، الكنيسة ضدّ البورجوازية، منشورات كاسترمان، 1977. كذلك كتابه: التاريخ والعقيدة والنقد في الأزمة الحداثوية، والحداثة، آفاق، ملامح، مناقشات الصادرين عامي 1979 و 1982 عن الدار ذاتها.

Emile Poulat:

1 - *Eglise contre bourgeoisie*, Casterman, Paris, 1977.

2 - *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, casterman, Paris, 1979.

3 - *Modernistica, Horizons, Physionomies, débats*, Nouvelles éditions latines, Paris, 1982.

ومتواصلة في تسيير جهاز الدولة. (من المعروف أنّ هذا الجهاز قد احتكر في وقت مبكر جداً من قبل القادة العسكريين من أصل العبيد الأرقّاء). يضاف إلى ذلك أنّ هذه البورجوازية العربية ـ الإسلامية قد أحبطت وهي في أوج انطلاقتها بسبب ممارسة الدولة لنظام المصادرة، أي مصادرة أموال البورجوازية وأرزاقها من أجل ملء صندوق الدولة، أو خزينة المال. كما أنها قد أحبطت من قبل الاضطرابات الاجتماعية المتمثلة بالانتفاضات والغزوات (أنظر بهذا الصدد الحركات الشعبية التي درسها كلود كاهين، بشكل خاص). ولهذه الأسباب كلها لم تستطع البورجوازية في المناخ العربي ـ الإسلامي أن تلعب دوراً طليعياً ونهضوياً للمجتمع ككل بدءاً من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. وهذا المصير الذي لقته معاكس تماماً لمصير البورجوازية وتطورها في الغرب اللاتيني المسيحي. ففي الجهة العربية الإسلامية كان الطابع الغالب للبورجوازية هو العرضية والاهتزاز واللاتواصل، أي القطيعة واللااستمرارية.

أما في الجهة الأوروبية فكان صعود البورجوازية جامحاً لا يقاوم. وكان متواصلاً، مستمراً، متوسعاً إلى ما وراء البحار والمحيطات. ضمن هذه الشروط والظروف نفهم كيف أن الأرثوذكسية الدينية الصارمة ذات المحتوى الثقافي والعقلي الضيّق قد أخذت تفرض نفسها على العالم الإسلامي بدءاً من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي كما ذكرنا آنفاً. فوجودها أصبح ضرورياً من أجل مقاومة الغزو والهجوم الخارجي (الحروب الصليبية)، ثم الهجوم الداخلي (صراع الفاطميين ضد السنيين). كما أنّ الأرثوذكسية فرضت نفسها بسبب عدم وجود الأطر الاجتماعية الملائمة والمشجعة على انتشار التعددية العقائدية والثقافية التي سادت في القرون الماضية. هنا يمكننا أن نفتح فصلاً جيداً في مجال الدراسات العربية والإسلامية/ ألا وهو علم اجتماع الفشل أو الإخفاق. من خلال هذا العلم يمكننا أنْ نشرح سبب الفشل المتتالي للمفكرين النقديين الأحرار في الفكر العربي الإسلامي من أمثال البيروني (ولد عام 1048/440)، وأبي حيان التوحيدي (مات عام 1023/414)، وفخر الدين الرازي (مات عام 1210/607) وابن رشد (مات عام 1198/590)، وابن خلدون (مات عام 1406/809)، وعموماً كل التيار المعتزلي.. ينبغي إنجاز هذا الفصل الكبير في تاريخ الفكر العربي ـ الإسلامي لمعرفة سبب الهزائم وأصل الداء... وإلا فلن نفهم شيئاً. وبالمقابل، يمكننا أنْ نفسر سوسيولوجيا، سبب انتشار وتعدد الطرق الصوفية والأولياء الصالحين (المرابطين) بدءاً من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي. فنجاح هذه الطرق الصوفية في الهيمنة على العالم الإسلامي والعربي كان متوقعاً بعد هزيمة التيار العقلاني وسقوطه المريع.

وأما في أثناء المرحلة الاستعمارية فقد كانت المبادرة السياسية والاقتصادية في يد المستعمرين لا في يد أبناء البلاد الأصليين. وعندما ابتدأت البورجوازية المحلية في التشكّل ضمن سياج المجتمع الكولونيالي فإنها قد حُوصرت من جديد، واحتقرت لفترة طويلة أثناء حروب التحرير الوطنية وفيما بعدها. إن حالة الجزائر أوضح مثال على ما نقول. فعندما أخذت البورجوازية التقليدية تنعش وتنشط حركة التحرير الوطنية راحت تكتسب مصداقية وتتمتع باحترام الناس لها طيلة السنوات الأولى من الاستقلال (انظر كمثال على ذلك حالة تونس والمغرب). ولكن الازدياد

الديمغرافي المتسارع قد ولد اختلالاً في التوازنات الاجتماعية لم تستطع هذه البورجوازية أن تحلها أو تواجهها. هكذا يمكن أن نفسر سبب الصراعات والتوترات الجارية حالياً بالإضافة إلى الأخطار التي تحيق بكل بلد من جراء انتشار الحركات الإسلاماتية.

إنّ فرص الفصل بين القوى الدينية/ والدنيوية في العالم العربي والإسلامي كانت أكثر توافراً في سني الخمسينيات منها في يومنا هذا. فالقادة السياسيون من أمثال أحمد بن بيلا، وجمال عبد الناصر، وميشيل عفلق قد ولدوا وكبروا داخل مناخ الأيديولوجيا الطوباوية الإشتراكية العلمانية والثورية. وكانوا يتمتعون بمكانة الزعامة التاريخية التي تؤمن لهم المشروعية والمصداقية الكافية من أجل الشروع بإصلاحات اجتماعية جريئة. وقد وصل الأمر بالحبيب بورقيبه إلى حد أنه تجرّأ على مسّ قانون الأحوال الشخصية كتعدد الزوجات والطلاق، أو حتى الشعائر كصوم رمضان مثلاً. أما في الوقت الحاضر فمن يستطيع أن يفعل ذلك؟ من يجرؤ؟ لقد أصبح الإسلام يفرض مفرداته التقليدية وشعائره ومحظوراته الغذائية واللباسية (فيما يخص المرأة)، وفضاءاته المقدسة وأجوبته الأخلاقية والسياسية على شبيبة غزيرة العدد متلهّفة ومتحرّقة للدخول في مجتمع الاستهلاك والتمتع بمباهج الاستهلاك. ولكن هذه الشبيبة (في غالب الأحيان) تظل محرومة من العمل والثقافة والحريات الأساسية. وقد أصبحت البورجوازية بالنسبة لهذه القوة الاجتماعية الجامحة محتقرة ومسفهة حيثما وجدت. وأما النخبة فهي طفيلية، وأما الغرب فلا يرخي أبداً من ضغوطه الأمبريالية على المجتمعات العربية والإسلامية.. وحده الإسلام، ضمن هذا السياق، يمكنه أن يقدم الملاذ والحلول ذات المصداقية والملجأ ضد القمع السياسي والفضاء الملائم للمعارضة والاحتجاج. هذا يعني أنّ الإسلام يتعلمَنْ على أوسع نطاق من قبل ممارسة هؤلاء الذين يعتقدون أنهم يعيدونه إلى الساحة من جديد، بكل صفائه الأوليّ وفعاليته التي حلمت بها أجيال المسلمين دائماً، وأجلت دائماً... ما يحصل الآن من أحداث سياسية هائلة باسم الإسلام هو أكبر عملية علمنة تحصل في التاريخ لمن يعرف كيف يرى ويفهم...

قد يعترضون على طريقتنا هذه في عرض الأمور، ويضربون مثالاً تركيا التي استطاعت في عهد أتاتورك أن تفصل الدين عن الدولة بشكل جذري منذ عام 1924. والمثال التركي لا يزال حتى الآن المثال الوحيد الذي يمكن الاستشهاد به في العالم الإسلامي بصفته خياراً صريحاً ودائماً لصالح خط العلمنة النضالية. كنت قد بيّنت في دراسة أخرى ضمن أية ظروف محددة استطاع كمال أتاتورك أن يذهب بعيداً في العلمنة مثلما ذهب في بلد ذي تراث إسلامي غني وعريق كتركيا. ثم فسرت أيضاً لماذا لم يستطع المجتمع التركي في النهاية أن يهضم تلك الأيديولوجيا الإيجابية الوضعية التي أنتجتها في فرنسا فلسفة عصر التنوير والتي لم يكن لها أي مرتكز، أو قاعدة في الثقافة التركية، بالصورة التي كانت سائدة عليها بين عامي (1920-1930). والدليل على ذلك أن تركيا اليوم لا تنجو من ظاهرة انتشار الحركات الإسلاماتية الاحتجاجية الموجودة في مختلف المجتمعات العربية والإسلامية. ولكن التجربة العلمانية قد انتشرت وانغرست في القطاع الفاعل والمثقّف من السكان، بشكل كبير، إلى درجة أن التوترات والصراعات ما انفكت تقسم المجتمع إلى حد بعيد؛ قسم ديني وقسم علماني. والأكثر دلالة من ذلك هو أننا لا نلاحظ حتى

اليوم انبثاق أيّ تيار فكري يأخذ على عاتقه، تاريخياً وفلسفياً، مهمة معالجة المشاكل المتولّدة عن المجابهة بين العلمانية الوضعية المطبقة بشكل عنيف وفجّ على المجتمع التركي، وبين التراث الإسلامي المرفوض والمرمي دون أي تفحّص بصفته متخلفاً، بالياً، شعبوياً، ممثلاً للمرحلة المظلمة والجاهلة من مراحل تطور الأمة الحديثة[16]. (هكذا كانت نظرة أتاتورك وأتباعه للتراث العربي - الإسلامي).

هكذا تضافرت كل العوامل والظروف من أجل تفاقم الاختلال المعنوي، وعرقلة كل تفكير جذّي حول العلائق بين الدين والدولة والدنيا، ومن أجل تهميش كل المعارف الصحيحة والتيارات الفكرية المبدعة والتجديدية في أرض الإسلام. أما الكتابات التبجيلية، فهي على العكس تحظى بنجاح واسع لدى جمهور المسلمين والعرب. فهم يكرمون الغربيين الذي يعتنقون الإسلام ويحتفلون بهم، كما لو أنّ هذا الدين لا يزال بحاجة لبراهين جديدة من هذا النوع لترسيخ عظمته وحقيقته!.. ولكن أكثر الناس لا يعلمون، كما يقول القرآن عن حق وصدق.

هوامش الفصل الثاني

(1) أنظر كتاب الباحثة آن. ك. س لامبتون باللغة الانكليزية: النظرية والتطبيق للحكومة الفارسية في القرون الوسطى، وخصوصاً الفصل الذي بعنوان: المرايا الإسلامية للملوك. مطبوعات جامعة كامبردج 1980.

Ann K.S. Lambton: *Islamic mirrors for Princes*, dans: Theory and Practice in Medieval Persian Government, Londres, Cambridge University Press, 1980.

(2) انظر كتاب محمد أركون عن الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري، مرجع مذكور سابقاً.

M. Arkoun: *L'Humanisme arabe au IV siècle de l'Hégire*, Vrin, Paris 2me édition, 1982.

(3) فيا يخصّ مفهوم الفرقة الناجية في الإسلام، والفرق الضالة الموعودة بالنار، أنظر الحديث التالي الذي طالما استشهدت به الأدبيات البدعوية الإسلامية: «أصل ما نحن بصدده ما روى ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنّ بني إسرائيل افترقوا على إحدى وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، وافترقت على عيسى بن مريم باثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة. قالوا: وما تلك الواحدة يا رسول الله؟ قال: الإسلام وجماعتهم من كان مثل ما أنا وأنتم عليه».

أنظر بهذا الصدد كتاب الملاطي: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص 20، طبعة الكوثري، القاهرة 1949، ونلاحظ أنّ السنة يدعون أنفسهم «أهل السنّة والجماعة»، وهي تسمية إيجابية بالطبع. وأما الشيعة فيدعون أنفسهم «بأهل العصمة والعدالة»، وهي تسمية إيجابية أيضاً. وأما عندما يتحدثان عن بعضهما بعضاً فإنّ التسميات تصبح عندئذ سلبيةً بالفعل. يصبح أهل السنة: النواصب ويصبح الشيعة: الروافض...

انظر أيضاً كتاب هنري لاوست بالفرنسية: التعددية في الإسلام، منشورات غوتنر، باريس 1983.

(4) فيا يخصّ كل هذه الفقرة أنظر المرجع التالي باللغة الإنكليزية لايرا. م. لابيدوس: الفصل بين الدولة والدين في المجتمع الإسلامي الأوّلي، بحث موجود في المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط. 6/1975، ص 363-385.

Ira. Lopidus: *The separation of state and religion in the development of early islam society*, dans: International journal of Midde East Studies, 1975/6, P.363-385.

(5) حول أهمية الدور التاريخي للمدرسة الحنبلية، أنظر كتاب هنري لاوست المذكور آنفاً: التعددية في الإسلام.

(6) أذكّر هنا بأنّ الفاعل في النظرية السيميائية الدلالية يتشكّل وينبثق من خلال شبكة من الوظائف. وأنا أستخدم هذا المصطلح هنا لكي أدلّ على عملية تاريخية معقّدة تتداخل فيها وظائف عديدة وربما مضامين أخلاقية قيمية تخترق تاريخ المجتمعات الإسلامية. إنه يشكل بنية ثابتة تخترق القرون وتحافظ على نوع من الاستمرارية والتماسك، ونجدها في جميع الأوساط الإسلامية.

(7) أنظر الكتاب الذي نشره فرانك تاشو بالإنكليزية: النخب السياسية والتطور السياسي في الشرق الأوسط. منشورات شيركمان / ويلي، كامبردج 1975. ثم أنظر كتاب وازرغمان بالإنكليزية أيضاً: السياسية في شمال إفريقيا العربية، منشورات لونغمان، نيويورك 1982.

Frank Tachau: *Political elites and political development in the Middle East*, Sherkman/ Wiley, Cambridge, 1975.

(8) أنظر الكتاب الذي صدر مؤخراً بالإنكليزية لـ: ج. هـ. أ. جونبول: الحديث الإسلامي، أي الحديث النبوي، مطبوعات جامعة كامبردج 1983، ثم انظر العرض النقدي لهذا الكتاب الذي سوف يصدر قريباً باللغة العربية مباشرة: نحو تجديد دراسة الحديث.

G.H.A. Juynboll: *Muslim Tradition*, Cambridge University Press, 1983.

(9) انظر كتاب عبد الله العروي باللغة العربية: مفهوم الدولة، الدار البيضاء، 1981.

(10) انظر كتابي: الإسلام، أمس وغداً، طبعة ثانية، بوشيه - شاستيل باريس 1982.

M. Arkoun: L'Islam, hier, demain, 2e édition, Buchet/ chastel Paris, 1982.

(11) أنظر كتاب بيرنار لويس المترجم إلى الفرنسية: كيف اكتشف الإسلام أوروبا، منشورات لاديكوفيرت، باريس 1984.

B. Lewis: *Comment l'Islam a decouvert l'Europe*, la Découverte, Paris, 1984.

(12) انظر دراستي: الوضعية والتراث في منظور إسلامي: مثال التجربة الكمالية، وذلك في مجلة ديوجين، عدد 127، ص 89-107 باريس 1984.

M. Arkoun: *Positivisme et Tradition dans une Perspective islamique:* «Le cas du kemalisme» dans Diogéne, No 127, Paris, 1984.

(13) تمّ تكريس الحلقة الدراسية الثامنة عشرة التي أقيمت في الجزائر في شهر تموز 1984 كلياً للصحوة الإسلامية ومعانيها ودلالاتها.

(14) لم أتحدّث بشكل كافٍ عن دور العبيد في التطوّر السياسي للخلافة والسلطنة. والواقع أنّ الدراسات المتمركزة حول هذا الموضوع تظل نادرة، ولكن إنجازها شيء لا بدّ منه من أجل توضيح المسافة الواسعة الكائنة فعلياً (ولكن غير المعترف بها نظرياً من قبل الفكر الإسلامي) بين الدين والدولة في الإسلام. أنظر بهذا الصدد كتاب باتريسيا كرون بالإنكليزية: عبيد على الأحصنة: تطور شكل الحكم الإسلامي، مطبوعات جامعة كامبردج 1980. وهناك كتاب آخر أكثر عرضة للجدل، وأقل أهمية لدانيل بايبس: الجنود العبيد والإسلام (بالانكليزية): منشأ النظام العسكري في الإسلام، مطبوعات جامعة ييل 1981. يضاف إلى ذلك أنّ ممارسة العثمانيين للدفشرية، أي فصل الآباء عن أطفالهم تبرهن بشكل صريح على القطيعة الحاصلة بين المبادىء الأخلاقية القرآنية وبين الدولة المدعوة إسلامية. فالتنظير المثالي شيء وواقع الممارسة شيء آخر. ولا يمكن لأيّ تفسير أنْ يبرر استناداً على الأخلاقية القرآنية النيلَ من حقوق الشخص البشري بمثل هذه الطريقة الشنيعة، وخصوصاً عندما يتعلّق الأمر بفصل الأطفال عن الأبوين كما هو عليه الحال في ظاهرة الدفشرية.

Patricia Crone, *Slaves on horses*. The evolution of the islamic polity, cambridge university press, 1980.

- Daniel Pipes: *Slave soldiers and Islam, The genesis of a military system*, Yale university press, 1981.

(15) أنظر بهذا الصدد كتاب الباحث الفرنسي بول بنيشو: تكريس الكاتب دينياً أو سيامته بين عامي 1750-1830، وفيه يوضح عملية ظهور سلطة روحية علمانية في فرنسا الحديثة لكي تحل محلّ السلطة اللاهوتية الكنسية والملكية. منشورات جوزيه كورتي، 1973 «إنه يقدم إضاءةً رائعة عن هذه العملية الحاسمة في تاريخ الغرب».

- Paul Bénichou: Le Sacre de l'écrivain, 1750-1830, éditions José Corti, 1973.

(16) أنظر كتاب: أتاتورك: مؤسس الدولة الحديثة، من تأليف علي كازانسيجيل وإيرغون أوزبودون، باريس 1981.

Ali Kazancigil, Ergum Özbudun: *Atatürk, founder of a modern state*, Unesco, Paris, 1981.

الفصل الثالث

- III -

الرؤى الأخلاقية والحس العملي، العفوي والمباشر

حصل في الفكر الحديث تطوران أساسيان فيما يخص الأخلاق والقيم. أولهما أننا نلاحظ اليوم زوال التفكير الأخلاقي التقليدي. وهذا الزوال ناتج عن انتقالية فعالية التفكير هذه من مطرحها السابق إلى ساحة العلوم المعيارية الأخرى: من مثل علم المنطق الذي يحدد صلاحية أو عدم صلاحية كل حكم عقلاني. ثم علم الإبستمولوجيا (فلسفة المعرفة) الذي يتساءل عن مدى تماسك وتطابق ومشروعية كل بناء معرفي وكل خطاب بشري. ثم علم الكينونة (الأنطولوجيا) الذي يطرح مسألة الوجود والكينونة التي تحظى بالأسبقية والأولوية بالقياس إلى مسألة وجوب الكينونة وكيفية الكينونة. وشيئاً فشيئاً، نلاحظ أنّ كل علوم الإنسان والمجتمع تنحو باتجاه إضاءة كل الممارسات وأنواع السلوك البشرية، عن طريق تأسيسها على التحليلات الوضعية الإيجابية الدقيقة والنقدية والشاملة أكثر فأكثر. ثم يجيء الحكم الأخلاقي في نهاية المطاف (إذا ما صحّ له أن يتدخل)، لكي يعتمد على نوعية المعارف المتجمعة، بواسطة البحث العلمي بشكل عام، فيدرسها ويستخرج منها المحصلة النهائية.

وقد أخذت الدول الحديثة تهتم بتشكيل اللجان لتقييم الفعاليات الجديدة الناتجة عن اكتشافات العلوم وذلك بشكل أخلاقي. وهذا هو الحال فيما يخص مسألة الإجهاض الطبي وأدوات منع الحمل وتطعيم الأعضاء البشرية أو اقتطاعها إذا لزمت الحاجة، والتلقيح الاصطناعي للمرأة، وبنك الحيوانات المنوية واستخدامات الطاقة الذرية، وأجهزة المعلوماتية والعقول الأليكترونية، الخ . . .

ولكن هذه اللجان العليا تصطدم مباشرة بالتطور الثاني الذي أصاب إمكانية التقويم الأخلاقي ذاتها في الصميم. فهي لم تعد بدهية ولا مضمونة سلفاً نظراً لتشعب المعرفة العلمية النقدية وتوسعها في زمننا الحاضر. ذلك أنّ السؤال الكبير المطروح الآن هو التالي: أي نمط من أنماط العقلانية، وأي مضمون من مضامين المعرفية العلمية الوضعية يمكن الاعتماد عليه من أجل تحديد مبدأ أخلاقي أو قيمي معينّ وفرضه واحترامه؟ كيف يمكن تبرير رؤيا أخلاقية معينة تعتبرها

أمة من الأمم بمثابة المثال الأخلاقي الأعلى وتقبل بها؟ وهل يمكننا أنْ نتحدث عن وجود أخلاق صحيحة، وبالتالي أخلاق غير صحيحة؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب فكيف يمكننا أن نتوصل إليها ونبلورها ونوصلها إلى الآخرين ونجعلها قابلة للتطبيق؟ وهل وجود قانون أخلاقي معروض على هيئة قانون عقلاني أو معقلن يكفي للاقتناع بأنه ينبغي علينا أن نخضع سلوكنا وتصرفاتنا لمعاييره؟ وهل هناك من وقائع أخلاقية يمكن أن نحكم على القيم الأخلاقية بالصح أو بالخطأ؟ وكيف يمكننا التعرف على هذه الوقائع؟ وهل العقلانية العملية موجودة لدى الجميع إلى درجة أنه يمكننا دائماً التحجّج بسبب ما لتجنب اللاأخلاقية؟

إنْ هذه الأسئلة المتلاحقة تشعرنا بالحاجة الماسّة لتأسيس علم ما فوق الأخلاق، أي علم يدرس كل الأنظمة الأخلاقية المختلفة من نقطة خارجها لفهم أوجه تشابهها واختلافها وآليات اشتغالها. وبلورة مثل هذا العلم تتطلب اتخاذ المسار المتبع نفسه لبلورة علم ما فوق اللغات في الألسنيات: أي اتخاذ اللغات نفسها كمادة للدراسة والتشريح من أجل التوصل إلى قوانين اللغة الكونية. ولكننا نسقط عندئذ من جديد في ساحة علم المنطق والإبستمولوجيا والأنطولوجيا. كنت قد ذكرت سابقاً أنّ هذه الأسئلة خاصة بالفكر الحديث فقط، ولا يعترف بها الفكر الكلاسيكي، وأنها تعبر عن القطيعة العقلية والمعرفية التي تفصل بين الفلسفة الكلاسيكية والتيولوجيات المختلفة (يهودية، مسيحية، إسلامية) من جهة، وبين التوجهات الحالية للروح العلمية الجديدة من جهة أخرى. هناك طفرة معرفية وإبستمولوجية تحصل الآن على كافة الأصعدة، وإذا لم نفهمها فإنه لن يكون لكلامنا أي معنى.

وبالطبع فلا يمكن للرؤى الأخلاقية التي ظهرت وترعرعت داخل التراث الفكري المحكوم بالإسلام أن تبقى بمعزل عن تأثيرات المناخ الجديد الذي خلقته الثورات العلمية في هذا القرن العشرين. ولكن الحركات الإسلامياتية وبشكل عام جميع المسلمين المتعلقين بالأشكال التقليدية للمعرفة يرفضون بقوة أي تساؤل، أو نقد للقيم الأخلاقية المرتكزة (بشكل صحيح حسب رأيهم وتصوراتهم)، على المحورية الأخلاقية القرآنية. ويرى أصحاب هذا الموقف أنه لا يوجد، ولا يمكن أن يوجد، إلا رؤيا أخلاقية وحيدة للإسلام. وإنْ هذه الرؤيا خالدة أبدية لا تحول ولا تزول، لا تتغير ولا تتبدل، ولا تخضع لتقلبات التاريخ. وبالتالي فإنْ استخدامي لصيغة الجمع كعنوان لهذا الفصل (رؤى أخلاقية بدلاً من رؤيا أخلاقية) غير مقبول من قبلهم على الإطلاق، اللهم إلا كمحاولة لدراسة ظهور الرؤى المنافسة، ولكن غير المشروعة من وجهة النظر الإسلامية.

إنْ المقاربة التاريخية والفلسفية التي اخترناها هنا لا يمكن بالطبع أن تسمح لأي موقف عقائدي دوغمائي أن يحدّها، أو يحاصرها. وهدفنا يكمن في إعادة تنشيط (إذا كان ذلك ممكناً)، التفكير الأخلاقي الذي هجر في المجال الإسلامي وتُخلّي عنه، منذ أن كانت أيديولوجيا الكفاح قد أصبحت، في البلدان العربية والإسلامية، تمثل خطاب المعرفة وأداة التجييش الجماهيري في آن معاً. ولهذا السبب بالذات فإن دراستنا سوف تلحّ بشكل خاصّ على مكتسبات الفكر الكلاسيكي في هذا المجال (مجال الأخلاق وعلم الأخلاق والقيم). صحيح أنه توجد خلفية من

القيم الأخلاقية في الخطاب الإسلامي المعاصر، ولكننا لا نلحظ أيّ محاولة لنقد هذه القيم وتبيانها بشكل منهجي منتظم على غرار ما حصل في الفكر الإسلامي الكلاسيكي. فالفكر الكلاسيكي في الإسلام أكثر جدية بكثير من الفكر الإسلامي المعاصر.

لكي نعطي القارىء فكرة عن مدى خصوبة وغنى الإنتاج الفكري في المجال الأخلاقي الكلاسيكي، فسوف نبتدىء بتقديم فهرس (بيليوغرافيا) يضم العناوين الأساسية التي تمثل الاتجاهات الأربعة للبحث العلمي الذي سوف ننخرط فيه.

المصادر الكلاسيكية من أجل دراسة الأخلاق والسياسة

1 - أبو يعلى القاضي: الأحكام السلطانية، طبعة محمد حامد الفقي، القاهرة 1974.

2 - أبو عبيد البكري: فصل المقال في شرح كتاب الأمثال. طبعة إحسان عباس وعبد المجيد عابدين، بيروت 1971.

3 - أبو عبيد، كتاب الأموال، طبعة محمد حامد الفقي، القاهرة 1953.

4 - الألوسي، تفريج الكروب في سياسة الحروب. طبعة ج. سكانلون، القاهرة 1961.

5 - أبو الحسن العامري. كتاب السعادة والاسعاد. طبعة مينوفي، فايسبادين 1958.
ثم كتاب: الأعلام بمناقب الإسلام. طبعة أحمد المجيد غراب، القاهرة 1967.

6 - أبو هلال العسكري. جمهرة الأمثال، جزءان، طبعة عبدالمجيد قطامش ومحمد أبو الفضل ابراهيم، جزءان، القاهرة 1964.

7 - الأسد والغواص. طبعة رضوان السيد، بيروت 1978.

8 - البخاري. الأدب والمفرد. طبعة محمد فريد عبد الباقي، القاهرة 1375.

9 - جلال الدين الدواني. لوامع الاشراق في مكارم الأخلاق. بدون تاريخ.

10 - الذهبي. سير الأعلام النبلاء. جزءان، طبعة المنجد، القاهرة 1958. ثم كتاب الكبائر. طبعة القاهرة 1954.

11 - الفارابي، مبادىء آراء أهل المدينة الفاضلة. طبعة ر. والرز، منشورات جامعة أكسفورد 1985، ثم الترجمة الإنكليزية لكتاب فصول المدني، ملحقة بهوامش قام بها د. م. دنلوب، كومبردج، 1961.

12 - الغزالي، ميزان العمل، طبعة القاهرة 1923.
ثم: إحياء علوم الدين، في أربعة مجلدات، طبعة القاهرة 1967-1968.
ثم: التبر المسبوك في نصيحة الملوك على هامش كتاب سيرة الملوك للطرطوشي، القاهرة 1306.

13 ـ الغزي، آداب العشرة. طبعة عمر موسى باشا، دمشق 1958.

14 ـ الهروي. التذكرة الهروية، طبعة مطيع المرابط، دمشق 1972.

15 ـ ابن أبي الدنيا. الصفات النبيلة للطبع، طبعة ج. أ. بيلامي، فايسبادين 1973، الترجمة الإنكليزية بعنوان: (The noble qualities of the character).

16 ـ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، طبعة محمد أبو الفضل إبراهيم في عشرين مجلداً، القاهرة 1967/1965.

17 ـ ابن عبد ربه، العقد الفريد، طبعة أحمد أمين، القاهرة 1953/1948.

18 ـ ابن عبد البر، بهجة المجالس وأنس المجالس. طبعة الخولي، جزءان، القاهرة 1962.

19 ـ ابن عقيل، الفنون، طبعة جورج مقدسي، بيروت 1969.

20 ـ محيي الدين بن عربي. محاضرات الأبرار، جزءان، القاهرة 1906.

21 ـ ابن أبي الدنيا، الحلم، القاهرة 1935.

22 ـ ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، طبعة علي سامي النشار، جزءان، بغداد 1977.

23 ـ المبشر ابن فاتك، مختار الحكم ومحاسن الكلم. طبعة عبد الرحمن بدوي، مدريد 1958.

24 ـ ابن حمدون، التذكرة الحمدونية، القاهرة، 1927.

25 ـ ابن حنبل، الزهد، بيروت 1958.

26 ـ ابن حزم، كتاب الأخلاق والسير، طبعة ايفاريد اوبسالا، السويد، 1980.

27 ـ ابن حيان البستي. روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، طبعة السقا، القاهرة 1955.

28 ـ ابن هندو، الكلم الروحانية، القاهرة 1900.

29 ـ ابن الجوزي، سيرة عمر بن عبد العزيز. القاهرة 1331 تنبغي مقارنتها بسيرة الاجري، طبعة رياد 1981 وسيرة ابن عبد الحكم، دمشق 1954:
أخبار الحمقى والمغفلين، بيروت بدون تاريخ (في الواقع إن المؤلفات الغزيرة جداً لابن الجوزي تستحق أن تخصص لها دراسة أكاديمية وافية لايضاح مفاهيمه الأخلاقية والسياسية).

30 ـ ابن المعمار الحنبلي، كتاب الفتوة، طبعة جواد والهلالي، بغداد 1958.

31 ـ ابن المقفع، الأدب الكبير والأدب الصغير. ثم الحكم في رسائل البلغاء طبعة محمد كرد علي 1954. ثم انظر رسالة في الصحابة، طبعة وترجمة شارل بيلا، باريس 1976.

32 ـ ابن القيم الجوزيه، الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية، القاهرة 1961، ثم مفتاح السعادة.

33 ـ ابن قتيبة، عيون الأخبار، القاهرة 324-1930.

34 ـ ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، طبعة محمد المبارك، بيروت 1968.

35 ـ الجاحظ، كتاب التاج في نصيحة الملوك (معزو له). طبعة أحمد زكي القاهرة 1914، ثم كتاب مجموع رسائل الجاحظ. طبعة طه الحاجري، القاهرة 1943.

36 ـ كتاب الأخلاق إلى نيكو ماخوس، ترجمة قديمة، طبعة عبد الرحمن بدوي، بيروت 1973-1977.

37 ـ لسان الدين بن الخطيب، روضة التعريف بالحب الشريف، طبعة الكتاني، جزءان، بيروت 1970.

38 ـ أبو الحسن الماوردي. الأحكام السلطانية، القاهرة، 1909 ثم: أدب الوزير والوزارة. القاهرة 1929، ثم: قوانين الوزارة وسياسة الملك. طبعة رضوان السيد، بيروت 1979، ثم أدب الدنيا والدين، طبعة السقا، القاهرة.

39 ـ الميداني، فرائد اللآلىء في جمع الأمثال، بيروت 1912.

40 ـ مسكويه، تهذيب الأخلاق، طبعة قسطنطين زريق، بيروت 1967.
ثم الحكمة الخالدة، طبعة عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1952.

41 ـ المحاسبي، كتاب الرعاية لحقوق الله، طبعة أ. ج. محمود، القاهرة 1966.

42 ـ المرادي، الإشارة إلى آداب الإمارة، طبعة رضوان السيد، بيروت 1981.
ثم رسائل إخوان الصفاء، في أربعة أجزاء، القاهرة 1928.

43 ـ السلمي، كتاب الصحبة، طبعة كيستر، القدس 1956.

44 ـ سهل بن هارون، كتاب النمر والثعلب، طبعة المهيري، تونس، 1973.

45 ـ صالح بن جناح، كتاب الأدب والمروءة، في كتاب رسائل البلغاء، مرجع مذكور آنفاً.

46 ـ الطبرسي، مكارم الأخلاق، القاهرة 1950.

47 ـ أبو حيان التوحيدي، كتاب الصداقة والصديق، طبعة أ. كيلاني. دمشق 1964. كتاب أخلاق الوزيرين. طبعة التونجي، دمشق، 1965.

48 ـ أبو منصور الثعالبي، تحفة الوزراء، (معزو له) بغداد 1977.
ثم التمثيل والمحاضرة، طبعة الحلو، القاهرة 1961.

49 ـ محمد بن خلف وكيع، أخبار القضاة، في ثلاثة أجزاء، بيروت، بدون تاريخ.

50 ـ الزبير بن بكار، الأخبار الموفقيات، طبعة العاني، بغداد، 1973.

51 ـ أبو حمد الزياني. واسطة السلوك في سياسة الملوك. تونس 1279 هـ.

على الرغم من ضخامة هذه اللائحة البيليوغرافية فإنها تظل ناقصة وانتقائية. وينبغي أن

نضيف إليها بشكل خاص كتب الحديث، السنية، والشيعية، بالإضافة إلى رسائل أصول الدين وأصول الفقه، ثم الأدبيات الغزيرة للاستشارات القضائية ككتب الفتوى لابن تيمية، وكتاب المعيار للونشريسي. وكل الأدبيات التيولوجية والقانونية ترتكز، كما رأينا سابقاً، على المحورية الأخلاقية القرآنية أو نظرية القيم القرآنية. وإذن فهي ترتكز على رؤيا أخلاقية ضمنية لا صريحة ولكنها ذات فعالية معيارية وضابطة قوية.

أما الأدبيات التاريخية والبدعوية (أي كتب التاريخ والفرق الإسلامية) فهي أيضاً مطبوعة بهذه الرؤيا الأخلاقية وموجهة من قبلها. وهذه الرؤيا تتجلى حتى في عناوين الكتب من أمثال تجارب الأمم لمسكويه، وكتاب العبر لابن خلدون. وأما كتب السير، وبخاصة سير صحابة الرسول، بالإضافة إلى معظم الدواوين الشعرية العربية، وخصوصاً زهديات أبي العتاهية، فهي تثري أيضاً جدول الفضائل والرذائل التي تؤسس الحكم الأخلاقي أو القيمة. وهكذا نجد أنفسنا شيئاً فشيئاً مدعوين إلى استكشاف كل الآثار والمنتجات المكتوبة في مجال المعارف الدنيوية، أي مادة الأدب بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، وفي مجال العلوم الدينية والعلوم العقلية، وخصوصاً المرتبطة منها بالفلسفة، من أجل تحديد الأخلاق في العصر الكلاسيكي، وبالتالي تحديد كل القيم، سلبية كانت أمْ إيجابية بحسب تلك النظرة.

إني لا أذكر كلَّ هذه التجليات والأدبيات الأخلاقية إلاَّ لكي ألفت الانتباه إلى الحضور الطاغي والمهيمن للرؤيا الأخلاقية في الثقافة الإسلامية الكلاسيكية. ومن المستحيل هنا أنْ نستعرض كل المؤلفات التي كتبت في ذلك الوقت والتي تمثل مختلف أنماط التعبير الأخلاقي وتجلياته. كما أنَّ التبحّر، أو التنقيب العلمي المعاصر لا يزال متأخراً جداً فيما يخص تحديد برنامج متكامل للبحث يستطيع أن يكون في حجم ضخامة الموضوع واتساعه. والدراسات الأكاديمية المتخصّصة التي تصدر حالياً وتتناول موضوع علم الأخلاق لا تزال نادرة ومخيبة للآمال من الناحية العلمية في معظم الأحيان. فهي عبارة عن دراسات وصفية محضة، ومحصورة غالباً بدراسة عن بعض كتب المؤلف الكلاسيكي نفسه، كما هو عليه فيما يخصّ محمد أحمد شريف وكتابه: نظرية الغزالي في الفضيلة، (بالإنكليزية) مطبوعات جامعة نيويورك.

إن الكتاب السريع، ولكن ذا الإيحاءات والتلميحات الذكية لـ ج. ف. حوراني يتفرّد بميزة يُشكر عليها، ألا وهي اهتمامه بالجانب النظري من التفكير الأخلاقي. هذا الجانب الذي كان قد عمق إلى مداه الأخير من قبل العقلانية المناضلة للقاضي عبد الجبار المعتزلي(*).

وكنت قد كرّست أنا شخصياً، تحليلاتٍ ودراساتٍ مطولةً للجانب الأخلاقي من أعمال مسكويه، المتمركز حول كتابه: تهذيب الأخلاق، الذي ترجمته إلى الفرنسية بعنوان رسالة في الأخلاق، ونشر في المعهد الفرنسي في دمشق عام 1969. وقد مارس هذا الكتاب تأثيراً كبيراً على الأدبيات اللاحقة في اللغة العربية واللغة الفارسية (أنظر مادتي أخلاق وناصيري) واللغة التركية.

(*) انظر: العقلانية الإسلامية، علم أخلاق القاضي عبد الجبار، مطبوعات كلاريندون، اكسفورد، 1971.
Islamic Rationalism. The Ethics of 'Abd al-Jabbâr, Clarendon Press, Oxford, 1971.

إذا ما أخذنا بعين الاعتبار النصوص القديمة والدراسات الحديثة، فإنه يمكننا التمييز بين نمطَيْن من أنماط الخطابات الأخلاقية، وكل منهما يتفرّع إلى تيارين اثنين:

1) الخطاب المعياري السردي الذي يضم:
أ - تياراً دينياً (من حديث نبوي، وسيرة نبوية، ومكارم الأخلاق، وأدبيات صوفية).

ب - تياراً دنيوياً (ككتب الأدب التي تشبه كثيراً في بعض الأحيان الكتب السابقة ككتابات ابن الجوزي مثلاً، وابن قيم الجوزية، وابن حنبل، وهي تقدم أيضاً مادة للتيارات التحليلية).

2) الخطاب المعياري التحليلي الذي ينقسم إلى:
أ - تيار تيولوجي (لاهوتي).
ب - تيار فلسفي.

ما السمات المميزة لكل واحد من هذه التيارات من وجهة نظر الشكل والمضمون؟ وكيف نحدّد، في كل حالة من هذه الحالات، مكانة التعاليم، أو النظريات المعروضة في الأدبيات الكلاسيكية الإسلامية إذا ما تموضعنا داخل المنظور الحديث لنقد القيمة؟ إني حريص جداً على طرح هذا السؤال الأخير لأنه يتيح لنا أن نشرع للمرة الأولى في تاريخ الفكر العربي الإسلامي بالمهمة الملحّة والعاجلة لنقد القيمة. فهذا أيضاً فصل جديد لم يفتتح حتى الآن في تاريخ الفكر العربي - الإسلامي. والشروع به ضروري من أجل توضيح عملية تفسّخ القيم القديمة وحلول قيم جديدة محلها.

1 - الخطاب المعياري السردي

أ - التيار الديني:

من المعروف أنّ الخطاب الأخلاقي هو، تحديداً، معياري، أي يحدد للإنسان ما ينبغي أن يفعله في سلوكه وما لا ينبغي أن يفعله. وضمن إطار فكر كالفكر الديني فإنه يبدو أكثر معيارية، وأكثر إكراهية، لأنه يرتكز على أنطولوجيا متعالية، لا تناقش ولا تمسّ. والعقيدة القائلة بوجود الدين الحق لا تفسح أيَّ مكان للبحث العلمي المستقل حول القيم التي تكمن مهمتها في إيجاد المبرر أو المسوِّغ للإكراه الأخلاقي والتقيد الأخلاقي بالقيمة المعنية.

وإذا ما ظهر بحث جديد من هذا النوع في أرض الإسلام فإنه سَيُدان فوراً من قبل الفقهاء، حراس الأرثوذكسية كما حصل للمعتزلة من قبل. يضاف إلى ذلك، أنّ هذا الخطاب الأخلاقي هو سردي روائي بالضرورة لأنه يستمد مادته من النصوص والتجارب المرتبطة بالماضي المؤسِّس. فهو يستخدم أسلوب العنعنة والإسناد في رواية الأحداث والتجارب والنوادر الأخلاقية التي تعود في أصلها إلى السلف الصالح والزمن الأول.

وبما أنّ المناقشة النظرية للأخلاق والقيم تبدو عقيمة أو مستحيلة، بسبب الطابع الموحى للقانون الديني، فإنه لم يبقَ أمام المسلم إلا أن يجمع وينقل بدقة معاييرَ السلوك الإسلامي المثالي

كما كانت قد تجسدت عليه واقعياً وبشكل كامل في شخصية النبي وسلوكه. وينبغي عليه أنْ يستذكر هذه المعايير ويحفظها عن ظهر قلب ويرددها في كل مناسبة أو ظرف. كما وينبغي عليه أن يتقيد بها في سلوكه اليومي ويقلدها ويعيد إنتاجها حرفياً إذا أمكن.

من هنا ينتج الطابع السردي القصصي أساساً لهذا النمط من الخطاب (المقصود الخطاب الأخلاقي الإسلامي). وبالإضافة إلى المبادىء المحورية الأخلاقية للقرآن هناك الحديث النبوي ودوره بصفته المصدر الأول الذي تثبت فيه التعاليم الأخلاقية التي ينبغي على كل مؤمن أن يتبعها في حياته اليومية. والفقهاء المشرعون يستمدون من هذا المصدر ذاته مادتهم لكي يثبتوا أحكامهم الشرعية. وهذه الأحكام والمعايير هي أخلاقية وتشريعية ودينية بشكل لا ينفصم. فالمشرعون من رجال القانون هم الذين حددوا الأبواب الخمسة التي صنفت فيها كل الأفعال البشرية. وبين القطبين الأساسيين: الإجباري والممنوع، (أو الفرض والحرام باللغة الإسلامية التقليدية)، توجد عدة مواقع أخلاقية: لما هو حيادي (أو جائز)، وما هو منصوح به (أو مندوب)، وما هو مستقبح (أو مكروه). وهذه المصطلحات اللغوية تسجننا دائماً في دائرة المقدس والتقديس، هذا على الرغم من أن هذه الأحكام لا تخص فقط الأعمال الدينية (العبادات)، وإنما أيضاً الأعمال الدنيوية (المعاملات). وهذا ما يؤدي إلى تقديس كل ما يخص الأعمال والأخلاق الدنيوية البحتة. ففي المجتمعات التي يسود فيها الإسلام نلاحظ حتى الآن أنَّ الممارسات الأكثر دنيوية ومادية يخلع عليها رداء التقديس والحرام.

وكتب الحديث النبوي تحتوي على فصول مكرسة خصيصاً لعلم الأخلاق. ولكن بالإضافة إلى ذلك نلاحظ أنَّ كل الأحاديث المثبتة في الفصول الأخرى تخص بشكل مباشر أو غير مباشر السلوك المثالي المطلوب اتباعه من المسلم. (يوجد في صحيح البخاري م 870/256، سبعة وتسعون فصلاً). ونلاحظ اقتطاع مجموعات من الأحاديث من هذه الصحاح واستخدامها في تأليف كتب مستقلة ككتاب الأدب المفرد المستمد من صحيح البخاري بالذات. ففي هذا الكتاب توجد قواعد السلوك الجيد التي ينبغي أن يتبعها الإنسان المسلم تجاه الوالدين، أو الجيران، أو الأقارب، أو العبيد، أو كل إنسان، أو الكبار، أو الصغار، أو المرضى، الخ... وكلها بالطبع ترتكز على وصايا الله وقدوة نبيه وكبريات الشخصيات الدينية. وهدفها المعلن صراحة ضمان الخلاص الأبدي في الدار الآخرة لكل مؤمن. وأما الاستقرار الاجتماعي في هذه الدنيا فهو ليس إلا هدفاً موقتاً وعابراً، وإنْ يكن مفيداً. وعلى أي حال فإنَّ بلوغه حاصل بمجرد أن يتمثل الناس الباعث الأساسي والغاية القصوى من الوجود بحسب التعاليم والنصوص.

وأما أدبيات مكارم الأخلاق فيمكننا أيضاً أن نعتبرها مشتقة ومتفرعة عن الحديث النبوي. فهي في الواقع ليست إلا سرداً للأحاديث النبوية والنوادر المتمحورة حول موضوعات الحياة اليومية للنبي. والهدف من ذلك استخراج المثل والنموذج والقدوة العليا التي ينبغي على كل مسلم أن يتبعها في المجادلات العادية جداً من الحياة: كطريقة اللبس، والتعطر بالروائح الطيبة، وقصّ الأظافر والشعر، والأكل، والشرب والنوم، والاستحمام، والنظر في المرآة، والزواج، والسفر، وطريقة التصرف أثناء المرض[1]، إلخ... وقد قال الله للنبي: ﴿وإنك لعلى خلق

عظيم﴾ وكل مؤمن يرغب في تقليد (أو إعادة إنتاج) هذا النموذج الكامل (أي نموذج النبي) ليس فقط فيما يخص الصفات الأخلاقية، وإنما أيضاً في الصورة البشرية والجسدية. وهذا يفسر لنا سبب أهمية كتب مكارم الأخلاق، ثم الرابطة التي أقيمت فيما بعد بين الخارج والداخل (أو الظاهر/ والباطن)، وبين الشكل الجسدي والميزات الأخلاقية[2].

إنّ الجوانب الأكثر عادية ويومية والحالات الأكثر ابتذالاً والتصرّفات الأكثر مادية ودنيوية في الحياة العملية تحظى هكذا بخلع رداء التقديس عليها، وتوضع تحت اسم الله ونبيه لكي تحظى بالمشروعية والقدسية المطلقة. وهذا التأثير الديني على الحساسية وحركات الجسد والفكر والسلوك قد ذهب بعيداً أكثر في التعاليم الصوفية. فمضامين المفردات الأخلاقية الدنيوية قد سحبت نحو الروحانية الداخلية المنغرسة في الجسد بالمعنى الأكثر فيزيائية ومادية للكلمة، وذلك بواسطة المنهج التدريبي الطقسي والشعائري للجسد لدى الصوفية. وهذه المفردات الدنيوية اعتبرت آنئذ بمثابة القيم الروحية التي ستؤدي إلى ملاقاة الله، (اللغة الصوفية تقول: اتصال، اتحاد) بعد اجتياز مسار طويل وصعب (سلك)، تتخلله عدة مراحل (مقامات)، وعدة حالات داخلية (أحوال).

وهذه التعاليم تشتمل على معايير السلوك التي ينبغي اتباعها تجاه الأخوة من أعضاء الطريقة الآخرين، ثم عبر هؤلاء تجاه الشركاء الاجتماعيين (انظر: أدب الصحبة). كما أنها تشتمل بشكل خاص على معايير السلوك التي ينبغي أن يتحلى بها، أو يتبعها المريد، وعلى المراحل الروحية المختلفة كالتوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكل والرضى، أو على حالات من مثل المراقبة (الرعاية) والقرب، والمحبة، والخوف، والرجاء، والشوق، والإنس، والطمأنينة، والمشاهدة، واليقين.

وكل هذه الديناميكية الأخلاقية ـ الدينية مركزة ومتمحورة مباشرة على الله. وقد ألف المحاسبي (مات 243 هـ/ 847 م) أحد كبار الصوفية كتاباً مدرسياً وأساسياً بعنوان: (الرعاية لحقوق الله). وكان ذلك في عهد الصوفية الكلاسيكية المزدهرة. في ذلك الوقت ظهرت شخصيات ذات ثقافة عربية وإسلامية راسخة، وافتتحت في ذات الوقت، فضاء نفسياً لاختبار العاطفة الدينية والشعور الديني ورؤيا الله، ثم فضاء لغوياً مناسباً، أو بالأحرى لباساً لغوياً جديداً ومعجماً تقنياً للغة الصوفية ذا خصوصية استثنائية[3]. وبعد أن تم إنجاز هذه اللغة التقنية أصبح ممكناً إدخال التجربة الصوفية في سلك التعليم والتكرار وإعادة الإنتاج المستمرة داخل حلقات محدودة أولاً، ثم سرعان ما راحت تتّسع وتنتشر حتى شكّلت ما يسمى بالطرق الصوفية في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي. ثم راحت الأوساط الشعبية الواسعة، ذات الأصول العرقية والثقافية المتنوعة، تتلقى وتستبطن ذاتياً القيم الأخلاقية المغموسة بالبواعث الدينية والشعارات التيولوجية الأكثر تبسيطاً وشعبوية. وينبغي أن ندرس مجريات هذه العملية، وكيف تغلب الخط الصوفي، خط الطرق والتكايا في الإسلام، بدءاً من القرن السادس الهجري بالذات على غيره من الاتجاهات. وهذه الدراسة مهمة جداً لكي نتوصل إلى معرفة المنشأ النفسي والثقافي للمتخيل الجماعي الإسلامي الذي أصبح قوة تجييش تاريخية كبرى فيما بعد. فقد أصبح من السهل استنفار هذا المتخيل في القرنين التاسع عشر والعشرين عن طريق الأشخاص الذين

اتخذوا لقب المهدي وعن طريق الوعاظ الدينيين والقادة السياسيين لمقاومة الغزو الأجنبي. هكذا نجد أنّ الأخلاق والسياسة يلتقيان في الإسلام على صعيدين هامين جداً: صعيد البيان اللغوي والتعليم (انظر الأدبيات الأخلاقية ـ السياسية وأسسها التيولوجية أو الفلسفية)، وصعيد الحساسية الجماعية والسلوك الجماعي اللذين تصوغهما العبادات والطقوس والشعائر ومظاهر التقى والورع والاحتفالات الدينية وأنواع الذكر الجماعية...

وقد عرف الخطاب الصوفي كيف يستغلّ بشكل باهر أحد الكنوز المعنوية والسيمانتية للغة العربية. وكان القرآن قد أغنى هذا الكنز وقواه بشكل أكثر. نقصد بذلك المتضادات اللغوية أو المتقابلات. وهذه الصياغة اللغوية تعبر عن التوتّر الصراعي بين حالتين نفسيتين متضادتين: كالخوف/ والأمل، والبسط/ والقبض (أي انبساط القلب وانقباضه)، والهيبة/ والانس. وهذا التوتّر الصراعي يعبر عن المقابلة وجهاً لوجه بين الروح التي تعشق الله والتي هي معشوقة من قبله. ولكنها لا تعدو أن تكون المرحلة الأخيرة للتوتّر الصراعي الموضوع في قلب كل مؤمن من قبل المتضادات الثنائية الأخرى التي اشتقها الخطاب القرآني وطورها. ينبغي أن نتوقف طويلاً عند هذه المقاربة النفسية واللغوية (أو اللغوية ـ النفسية) للأخلاق لكي نتوصل إلى الجذر الأولي العميق للمحورية الأخلاقية الإسلامية. ينبغي أن نمارس المنهجية الجينالوجية والأركيولوجية لمعرفة كيفية تشكّل الأشياء لأول مرة في الإسلام والمنهجية الألسنية تساعدنا على ذلك. ويمكن القول بأنّ كل الفروع الممارسة في الإسلام تحت اسم العلوم الدينية هي عبارة عن توسع سيمانتي معنوي للمتضادات الثنائية التي يتم بوساطتها التعبير عن الشعور الديني والسلوك الديني في القرآن. سوف نتوقف هنا عند المتضادات الأكثر وروداً وتكراراً:

- الله وأسماؤه الحسنى $\neq$ (مقابل) الشرك، التشبيه أو التجسيم (أي الصفات البشرية على الله).

- المقدس $\neq$ (مقابل) الدنيوي: دين/ دنيا، حرام/ حلال.

- الطاهر $\neq$ (مقابل) النجس

- ميثاق، ايمان $\neq$ (مقابل) الكفر

- الطاعة $\neq$ (مقابل) الفتنة.

- القانون المقدس $\neq$ (مقابل) البدعة أو التجديد، أو النظام $\neq$ (مقابل) الفوضى: أي باللغة الإسلامية التقليدية: الشرع $\neq$ (مقابل) البدعة.

- السيادة العليا الإلّهية $\neq$ (مقابل) السلطات السياسية البشرية، أو باللغة الإسلامية التقليدية: الأمر، القضاء $\neq$ (مقابل) السلطة، الحكومة.

- المتعالي ≠ (مقابل) العرضي الزائل، أو بـاللغة التقليـديـة: الإلهي ≠ (مقابل) الطبيعي، سماء ≠ (مقابل) أرض.

- كلام الله ≠ (مقابل) اللغات البشرية أو كلام الله ≠ (مقابل) النصوص اللغة.

- العلم الديني الحقيقي ≠ (مقابل) العلوم الدنيوية. علم ≠ (مقابل) علوم. (المقصـود بالعلم هنا العلم بالله، أو العلم الديني، وهو أرقى العلوم وأشرفها مرتبة. والمقصـود بالعلوم، كما هو واضح، العلوم الدنيوية من طبيعة وفلك ورياضيـات وطب وغيرهـا وهي، بحسب النظرية الإسلامية الكلاسيكية، أدنى مرتبة من العلم الديني).

- المعرفة الشاقبة التي تغوص إلى أعماق الأمور ≠ (مقابل) المعرفة الأدواتية النفعية أو بـاللغة الإسلامية التقليدية: فقه ≠ (مقابل) آلات.

- الجهد المبذول لفهم وتأويل حقيقة النصوص المقدسة أو نصـوص الوحي ≠ (مقابل) المحاكاة، التكرار أو: الاجتهاد/ التقليد.

- المعنى الداخلي ≠ (مقابل) المعنى الخارجي أو الباطن/ الظاهر.

- الأصول ≠ (مقابل) الفروع

- السياسة الشرعية ≠ (مقابل) الاستبداد، الطاغوت، الفرعون

- السلطة ذات الهيبة القدسية ≠ (مقابل) الإدارة العادية أو البركة ≠ (مقابل) التدبير، التسيير.

- القائد الروحي مقابل الملك أو السلطان، أو: إمام، خليفة ≠ (مقابل) ملك، سلطان.

- الخير ≠ (مقابل) الشر، أو الطيب ≠ (مقابل) الخبيث. أو بـاللغة الإسلامية التقليـدية: المعـروف، الخير ≠ (مقابل) المنكر، الشر، ثم الصالح ≠ (مقابل) الفاسق.

لنضف إلى كل هذه المفردات المتقابلة والمتضادة كل المفردات الأخلاقيـة التي كنت قد درستها وحللتها في كتابي المذكور سابقاً: **معجم الأخلاق الإسلامية**، أو في كتابي الآخر: **الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري**.

هكذا نضع أمام أعيننا الإطار النفسي ـ اللغوي الذي يتموضع داخله ويمارس نفسه كل فكر أخلاقي وسياسي في الإسلام، أياً يكن الشكل الذي يتخذه لدى المؤلفين الكلاسيكيين

المختلفين، أو التيار التفسيري الذي يتبعونه ويعتمدونه. كلهم محكومون به وبهذه المتضادات، أو المتقابلات الثنائية. فهؤلاء المؤلفون يركزون، كل بحسب مذهبه والوسط الاجتماعي الثقافي الذي ينتمي إليه، على هذه المتضادات الثنائية دون غيرها. وحتى داخل المذهب الواحد نفسه أو التيار الفكري الواحد، كتيار الفلسفة، فإننا نجد أنّ التلوينات والتأويلات واختيار المفاهيم تتنوع وتتغاير من فيلسوف إلى آخر؛ ولكننا نجد وراءها كلها، بشكل ضمني أو صريح، الرؤيا الأخلاقية الشمولية نفسها المشكّلة بواسطة العملية التفاعلية والتواصلية، التي تشمل هذه المتضادات الثنائية المذكورة كلها، وتربطها فيما بينها لكي تشمل شبكة متينة من المعاني والدلالات والتصورات الخاصة بتصور الواقع وإدراكه. إنها تشكل رؤيا معينة لتصوّر الواقع والنظر إليه، وهذا ما يمكن أن ندعوه بالرؤيا الأخلاقية الإسلامية.

ب ـ التيار الدنيوي:

إنّ وجود هذا الفضاء المعنوي من التصورات والمعاني يرتكز على دعامة لغوية واحدة. وينبغي أن نلحّ هنا كثيراً على مسألة أنّ المفردات اللغوية والمصطلحات المستخدمة من قبل جميع المذاهب والرجالات المؤسسين هي واحدة. ولكن طريقة بلورتهم للمفاهيم والمصطلحات الأخلاقية تختلف من مذهب إلى آخر، ومن مؤسس مذهبي إلى آخر، على الرغم من استخدام المفردات والكلمات نفسها. إنّ وجود هذا الفضاء المشترك من التصوّرات والرؤيا هو الذي يفسّر لنا سببَ عدم وجود قطيعة كاملة بين مختلف تيارات الفكر المتصارعة في الإسلام الكلاسيكي. فهي تخضع، في نهاية المطاف، للمنظومة الفكرية نفسها، لذات الابستمية على الرغم من كل خلافاتها الظاهرية. هكذا نجد مثلاً أنّ التيار الذي نصفه بالدنيوي، (أي تيار الأدب بالمعنى الكلاسيكي للكلمة)، يستخدم، كما التيار الديني المذكور آنفاً، الأساليب التقنية نفسها في التأليف: أي أسلوب الرواية والنوادر السائد في علم الحديث (حدثنا فلان عن فلان عن فلان... إلخ...) ولكنّ الفرق الوحيد بينهما هو أنّ علم الحديث، أو التيار الديني، يهدف فقط إلى التلقين والهداية والتهذيب، في حين أنّ الأدب يهدف إلى ذلك أيضاً مع إضافة عنصر جديد آخر هو: تحقيق المتعة والتسلية. إنّ الأدب كما هو سائد في العصور الكلاسيكية العربية كان يعني الجمعَ من كل شيء بطرف، أي الجمع بين الجدّ والهزل، بين الشعر والنثر. ونلاحظ في مؤلفاته الكبرى (ككتاب الأغاني مثلاً، أو العقد الفريد، أو الإمتاع والمؤانسة، أو غيرها كثير)، تجاوراً بين النادرة المضحكة، ثم القصيدة الشعرية، ثم الحديث الشريف، ثم المثل، ثم الآية القرآنية، الخ...

ونحن نعلم مدى التنوّع الهائل للمنتوجات الثقافية في مجال الأدب. فهنا بالذات توجد نقطة استقطاب كلّ الثقافة العربية الكلاسيكية، لأنّ الأدب يستخدم، كما قلنا آنفاً، معارفَ كل العلوم المعروفة آنذاك. وهذا ما أدى إلى تشكيل ما كنت قد دعوته سابقاً بالإنسية العربية في القرن الرابع الهجري. فالحركة الإنسية أو الهيومانيزم ليست محصورة بعصر النهضة الأوروبية كما يدّعي المستشرقون وغيرهم، وإنما عرفتها الحضارةُ العربيةُ ـ الإسلامية في أوج ازدهارها وعطائها

في القرنين الثالث والرابع الهجريين. صحيح أنها لم تدمْ طويلاً، لسوء الحظ، ولكنها وجدت بالفعل.

فكلمة أدب تشمل أشياء متنوعة جداً، وقد تبدو ظاهرياً فوضوية لا ناظم لها، لأنّ أسلوبه قائم على الاستطراد. فمن ابن المقفع إلى ابن الجوزي إلى الجاحظ إلى ابن حزم نخترق أشكالاً عديدة من الأنواع الأدبية والعلوم والموضوعات والتعبير الأسلوبي وأنماطه؛ إلى درجة أننا لا نجرؤ حتى على مجرد الحلم بتصنيفها. فابن المقفع (مات 140 هـ/ 747 م) أدخل إلى اللغة العربية التراثَ الأخلاقيَّ - السياسي الإيراني الغني جداً. وأما الفقيه الحنبلي ابن الجوزي (597 هـ/ 1200 م) فقد تميّز بكتاباته المتجهمة والجادّة والعنيفة. وأما الجاحظ (869/256) فقط تميّز بأسلوبه وإنتاجه البرّاق والرائع. وفيما يخصّ ابن حزم (1064/456) نلاحظ أنه تميز بكتاباته القوية والحازمة أيضاً. وصعوبة التصنيف تزداد حدة إذا ما علمنا أنّ المؤلف الواحد يمكنه أن يتناول عدةَ موضوعاتٍ في الوقت نفسه، ويمارس عدة علوم تشتمل على التعاليم الأخلاقية والسياسية من جملة ما تشتمل عليه. إنّ الأمثلة على ذلك عديدة جداً. لنتوقف من بينها عند شخصية كبيرة هي: الجاحظ. فهذا الرجل هو في آن واحد كاتب أديب، ومفكر، وعالم لغة، ومؤرخ، وناقد، ومتخصّص بعلم الأخلاق، الخ... وهو عن طريق استخدامه لأسلوب الأدب وإطاره الكلاسيكي المعروف يبثّ أفكاره، ويؤسس نظرية في المعرفة من أجل تبرير وترسيخ مواقفه الأخلاقية والسياسية التي يدافع عنها: صحيح أنّ هذه المواقف غير معروضة بطريقة منهجية منتظمة ومطوّلة على طريقة المنظرين والباحثين اليوم. ولكنها مبثوثة في مختلف كتبه. وهي التي تقف وراء اللوحات الاجتماعية التي يصوّرها بشكل رائع في رسائل التربيع والتدوير. كما أنها هي التي توجه استخدامه للأخبار عندما يقدم الحجج لصالح الدفاع عن الخلافة العباسية ضد خصومها (أنظر: كتاب العثمانية). كما أنها هي التي توجه اختياراته عندما يؤلف كتب المختارات كالبيان والتبيين مثلاً. ولا يكتفي الجاحظ، بخلاف غيره من مؤلفي تلك الفترة، باستعراض جداول الفضائل والرذائل، وإنما يتجاوز ذلك إلى تقديم رؤيا متكاملة للعالم، كانت النخبة المثقفة قد شاطرته إياها في النصف الأول من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي.

هناك مثل آخر ممتع، يستحق منّا التوقّف عنده، لأنه يبين لنا كيفية التداخل والتشابك بين التيارين الديني والدنيوي في المجال الإسلامي هو: لابن حبان البستي (965/354) في كتابه: روضة العقلاء ونزهة الفضلاء. يضم هذا الكتاب خمسين فصلاً، يستعرض فيها المؤلف قائمة الفضائل/ والرذائل بواسطة أسلوب القصص والاستشهادات والحكم، أو الأمثال السائرة والنوادر. وتستخدم الأحاديث النبوية في نوع من التنافس مع قصائد الشعر التهذيبية والأخلاقية والشعبية. وتعاليم المؤلف موجهة، في الأساس، إلى الجمهور المدني المثقف، أي إلى جمهور الأدب عموماً (سكان المدن من المتحضّرين ذوي المستوى المادي والثقافي المرتفع). ولكن الكتاب علٍ من أيِّ تحليل نظري أو تأمّلي. وسوف يقوم بهذا التحليل فيما بعد الغزالي والماوردي.

والقوة الانطباعية الشعورية الناتجة عن قراءة هذه القصص، والنوادر، والأمثال، والقصائد، تدعم وتقوى بواسطة استخدام التضاد المتصل والمستمر بين الفضائل والرذائل. فالإنسان العاقل

والمثقف مضادّ للإنسان الأحمق والجاهل، والصدق مضاد للكذب، والصمت والكتمان مضادّ للنميمة والوشاة، والتحفّظ والحياء مضادّ للصفاقة والوقاحة، والتواضع مضاد للزهو والخيلاء. ومصاحبة الأخيار مضادّة لمصاحبة الأشرار، والوئام بين الجميع أفضل من الخلاف والفرقة ومضادّ لهما، إلخ. . .

وعن طريق هذا التصنيف للفضائل والرذائل لا نكتشف فكرَ مؤلفٍ واحدٍ فقط، وإنما المثالَ الأخلاقي لذات جماعية بأسرها، ولخطاب مشترك يؤبِّد هذا المثال ويخلده على مر العصور. وهذه الذات الجماعية ليست محصورة فقط بمعاصري المؤلف، أو بأعضاء المجتمع الذي يعيش فيه، وإنما هي عن طريق أسلوب الاستشهاد بأقوال الموتى والأحياء تمتد وتتسع لكي تشمل كلَّ أجيال الماضي من المسلمين وصولاً إلى النبي نفسه. وهكذا تساهم الأدبيات الأخلاقية والسياسية المعيارية في ترسيخ وعي الأمة الدينية وتوطيده. ولا ريب في أنَّ كل هذه الكتب موجهة إلى الأمة، وأنَّ الأمة الإسلامية هي المؤلف الجماعي الكبير لكل هذه الكتب والمؤلفات. في مثل هذه الظروف، ونظراً لكل ذلك، فإننا نفهم جيداً لماذا تستشهد هذه الكتب بالأحاديث النبوية دون اهتمام يذكر بمسألة صحتها، أو عدم صحتها. ولماذا تستشهد بالقصائد الشعرية دون أن تذكر أسماء مؤلفيها، بل تكتفي بالقول: وقال قائل. . . فالشيء الذي يهم مثل هذا النوع من الكتب الأخلاقية والتلقينية هو تمثل القيم المشتركة من قبل كل أعضاء الأمة وإحساس كل قارىء، أو كاتب، بعاطفة الانتماء إلى الأمة نفسها التي تعتمد على المثال الأعلى نفسه من المعرفة والسلوك الأخلاقي. هكذا تنصهر الجماعة في بعضها بعضاً، ويلتحم بعضهم ببعض، كالإسمنت المسلح، ويشكلون خطاباً مشتركاً جباراً لا يهم اسم مؤلفه بالذات، هل هو فلان أمْ فلان. . .

ويمكن أن نضربْ مثلاً آخر على تداخل الأنواع والأطر ومستويات التعبير الأخلاقي هو كتاب أحد أتباع المذهب الشافعي شمس الدين الذهبي (748 هـ/ 1348 م) الكتاب بعنوان: كتاب الكبائر. وفيه يستعرض سبعين خطيئة كبيرة (أي كبائر) في سبعين فصلاً، ويستخدم التقنية الانطباعية والانتقائية والشعورية نفسها. ولكنه ينتقل بسهولة وبسرعة من السياق الديني للخطيئة الكبيرة إلى المستوى القانوني للحكم الشرعي الخاص بالمعاملات الاقتصادية. ويخلط بذلك، دون مبرّر، بين المستويين الاقتصادي والديني للأمور.

فالفضائل المذكورة هنا تخصّ، بشكل واضح، النظام الاقتصادي والاجتماعي. نذكر من بينها: قيم القناعة، والكفاية، والكفاف، والصبر، والزهد، والضيافة، والكرم، والحرص، والشره، والبخل، الخ. . . ولكن الإخلال بهذه الفضائل والقيم يعرض في الكتاب من قبل المؤلف وكأنه كبيرة: أي خطيئة مرتكبة في حقّ الله. وهذا دليل على حجم الصعوبة التي سيلاقيها الفكرُ العربي - الإسلامي الحديث إذا ما أُتيح له أنْ يظهر يوماً ما. أقصد مدى الصعوبة في تحقيق جانب الاستقلالية الخاصة بالعامل الديني والأخلاقي، والسياسي والاقتصادي، الخ. . . ينبغي أن تتمايز هذه الجوانب من حياة الإنسان والمجتمع عن بعضها بعضاً، فلا تزال ملتصقةً ومنصهرةً وكأنها شيء واحد كما هو عليه الحال في عالمنا الإسلامي حتى

اليوم. ولكن يبقى صحيحاً القول بأنّ الاعتراف بهذه المناطق المستقلة من الدلالة والمعنى والمعرفة مرتبطٌ اجتماعياً بانبثاق الفعاليات الاقتصادية والفئات الاجتماعية الموازية والمطابقة. فالتمييز بين الديني والدنيوي لا يتم فقط على مستوى التنظير والفكر، وإنما يتمّ، أيضاً، على مستوى الواقع العملي الملموس؛ ينبغي قلب الواقع أيضاً لكي يساير انقلاب الفكر. ولا يزال هذا الخلط بين مختلف مستويات الدلالة والمعنى شائعاً في بلدان الإسلام وراسخاً في بنياتها الاجتماعية ومؤسساتها وفعالياتها الثقافية حتى اليوم. ولكن عمليات التمايز والتفسّخ على أرض الواقع قد ابتدأت بالظهور، وإنْ لم يكن قد ظهر، حتى الآن، الفكرُ القويّ الذي ينظر لها.

وهناك أنماط أخرى من الخلط أو من التشابك والتداخل تجسّدت في مؤلفات أخرى نذكر منها: كتاب: السعادة والإسعاد لأبي الحسن العامري (مات 381 هـ/ 992 م)، وكتاب: الصداقة والصديق لأبي حيان التوحيدي (414 هـ/ 1023 م). والكتاب الأول يتحدث عن السعادة والسبب الذي يؤدي إلى السعادة أو يجلبها. وأما الثاني فيتحدث عن الصداقة والصديق: وهذان موضوعان أساسيان بالنسبة لكل المتوجات الأخلاقية أو الأدبيات الأخلاقية، وكلا هذين الكتابين يستخدمان إطار فنّ الأدب وأساليبه، وخصوصاً أسلوب الاستشهاد، وأسلوب النوادر لكي يبلورا مفهومي السعادة والصداقة طبقاً لتعاليم الحكمة الخالدة التي ينتجها العقل الثابت واللامتغير، أي عقل حكماء كل الثقافات البشرية. ولذا نجد في هذين الكتابين استشهاداتٍ ومقتطفاتٍ من أقوال الحكماء الإغريق والهنود والإيرانيين والعرب والمسلمين. ولكنهم يتلاقون في المثال الأعلى الأخلاقي نفسه المحدّد والمُعَاش من قبل الإنسان العاقل في كل زمان ومكان. وهذا العقل الأخلاقي والسياسي يتجاوز كل الحدود الدينية والثقافية مع الحكمة الخالدة. سوف نرى فيما بعد أنّ تشكل هذا المثال الأخلاقي الذي هيمن على فكر جيل ثقافي عربي - إسلامي بأكمله في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي كان مرتبطاً بمرحلة سياسية معينة هي مرحلة ازدهار الدولة البويهية، وبنمط معين من أنماط المجتمعات. فالإنسية العربية المتفتّحة لم تنبثق هكذا في الفراغ، وإنما هي مرتبطة بالشروط المادية المحبّذة والمشجعة، والتي سادت في تلك الفترة. ينبغي أن نسجل هنا أنّ هذا الجانب من الأدبيات الأخلاقية هي في الواقع غير مفصول (أو لا يمكن فصله) عن ازدهار الفلسفة والتيار الفلسفي الذي سوف نتحدّث عنه لاحقاً[4]. فالإنسية العربية مرتبطة بازدهار العقل الفلسفي وسقوطها مرتبط بسقوطه. وكان الكتّاب أنفسهم الذين سيطروا في تلك الحقبة قادرين على استخدام أسلوب الكتابة الفلسفية وأسلوب المختارات الأدبية. وكان هذا الأسلوب الأخير يساعدهم على نشر آرائهم ورؤيتهم الفلسفية المرتبطة بالعلوم التقنية والمصطلحية المعقدة بشكل أوسع بين الجمهور. فالكتابة الأدبية أقرب إلى القارىء نفسه وأسهل مأخذاً وأكثر انتشاراً. كنت قد بينت آنفاً كيف أنّ أسلوب الاستشهادات، وطريقة استخدام المفردات، يتيحان تبديد الانطباع الحاصل لدى القارىء بوجود نوع من الفوضى والتبعثر، وعدم التماسك والانسجام، الذي توهمنا به، للوهلة الأولى، كتبُ الأدب والمختارات (بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، ككتاب البيان والتبيين للجاحظ، أو كتب التوحيدي، أو معظم كتب تلك الفترة المزدهرة التي شكلت الإنسية العربية). فاستخدام

المفردات بطريقة تضادّية ثنائية تقوّي لدى الإنسان فكرة التصوّر الثنائي الحديّ الضدّي عن الأشياء والأخلاق (الخير/ الشر، الكرم/ البخل، التواضع/ الخيلاء) الخ . . . كما أنها تُدخل في ذات الوقت نوعاً من التشابكات والتفاعلات الجديدة بين المضامين الدينية الإسلامية، والمضامين الفلسفية (المقصود الأفكار الدينية الإسلامية والأفكار الفلسفية).

والواقع أنّ التنظير المفهومي والمعرفة الفلسفية قد استطاعا التغلغل بعمق إلى داخل الفكر الإسلامي عن طريق علوم الأخلاق والسياسة والمنطق والطب. وكتب الغزالي (1111/505) وفخر الدين الرازي (1209/606) وابن رشد (1198/595) أكبر شاهد على ذلك. (هناك مؤلفون آخرون بالطبع).

بقي علينا أن نذكر كتابَيْن آخرَيْن من أجل شرح معنى الخطاب المعياري السردي الخاص بعلم القيم والأخلاق في الإسلام. الأول هو عبارة عن كتب مختارات ومنتخبات: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد. والثاني هو كتاب: تجارب الأمم لمسكويه. ونهج البلاغة كتاب مشهور مؤلف على هيئة سلسلة متلاحقة من الخطب والأقوال الأخلاقية والسياسية المنسوبة للإمام علي بن أبي طالب، رابع الخلفاء الراشدين بالنسبة للسنّيين، والإمام الشرعي الأول بالنسبة للشيعيين. وكان هذا الكتاب قد جمع من قبل الشاعر المشهور الشريف الرضي (1015/406)، ثم شرح بشكل مسهب وواسع جداً من قبل ابن ابي الحديد (1258/656). ويبلغ في طبعة القاهرة عام 1959-1960 عشرين جزءاً. وهو أحد المراجع الكبرى المشتركة لدى الشيعة والسنة. وإذن فبغض النظر عن كل الخلافات التيولوجية والسياسية الموجودة بين أكبر طائفتين من طوائف الإسلام، فإن بإمكاننا أن نكتشف فيه القيمَ الكبرى والمطلقة التي تمثل كلّ الوعي الإسلامي وتصهره بعضه بعضاً حتى يبدو كالبنيان المرصوص. لا ريب في أن نهج البلاغة يعود مراراً وتكراراً لذكر الحدث الأعظم الذي قسّم الأمة الإسلامية في بداياتها: أقصد مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان ثم بقية الأحداث المأساوية التي تلت ذلك حتى انتصار معاوية. ولكن الرواية الشيعية، والنظرة الشيعية للأمور، على الرغم من اختلافها عن الرواية السنية، معروضة داخل رؤيا كليانية شمولية تشمل الجميع؛ كنت قد دعوتها بالمحورية الأخلاقية القرآنية وتجربة المدينة التأسيسية والنموذجية. فكلا الاتجاهين السني والشيعي، على الرغم من اختلافاتها الظاهرية والتاريخية، محكومان عمقياً بالرؤيا الدينية والمحورية الأخلاقية نفسها المرتبطة بشيئين أساسيين: القرآن وتجربة النبي التأسيسية في المدينة (يثرب). ويمكن القول، إذا ما استعرضنا لغة علم الإبستمولوجيا المعاصر، بأنها محكومان بالابستمية نفسها (أي بالمنظومة الفكرية نفسها)؛ وهذه الرؤيا الكليانية الشمولية هي التي تشكل الإطار الأنطولوجي والوجودي الديناميكي المحرّك بالمعنى الذي يخلعه هيدغر على مصطلح (existential)، وليس (existentiel) بالمعنى السارتري. فالمصطلح الأول لا يدلّ على الوجود الراهن فقط وإنما يعني أيضاً أنّ الشيء الموصوف به يمتلك قوةً محركة للتاريخ، أو موجهة للوجود البشري. فعندما نقول رؤيا إسلامية شمولية ووجودية بالمعنى الهيدغري فإننا نقصد أنها تمتلك قوة كبرى لتحريك المجتمعات الإسلامية وتوجيهها في اتجاه محدّد دون غيره. ونلاحظ أن النهج (أي نهج البلاغة)، داخل هذه الرؤيا الشمولية

بالذات، يعدّد القيم الأخلاقية التي ينبغي على كل مسلم أنْ يتقيد بها ويعيد إنتاجها في حياته وسلوكه. كما أنه يعدّد الصفات التي ينبغي أنْ يتحلى بها الإمام المسؤول عن تأمين الشروط السياسية الكفيلة بتجسيد المثال الإسلامي الأعلى في التاريخ.

لا يزال المؤرخون والباحثون يتساءلون حتى الآن عن مدى صحة أو عدم صحة مضامين هذا الكتاب وخطبه. أقصد أنّ النقاش بينهم لا يزال محتدّاً حول صحة النسبة إلى القائل أو عدم صحتها. ولا ريب في أنه من الأهمية بمكان أن نعرف بشكل قاطع فيما إذا كانت كل النصوص الموضوعة تحت اسم علي هي فعلاً من تأليفه. فهذا سيتيح لنا (إذا ما تحقّق)، ليس فقط أن نكتب سيرةً فكرية وروحية ضخمة للإمام علي من وجهة نظر تاريخية، وإنما أيضاً، سوف نمتلك، عندئذ، وثيقةً مؤكدةً جداً من أجل كتابة تاريخ جدي للغة العربية والفكر الإسلامي. ذلك أنّ اللغة والأفكار، أي الشكل والمضمون، يبلغان في نهج البلاغة مستوى رائعاً من الكمال والتمام. وهذا ما يفسر لنا سبب انتشاره وشعبيته الواسعة. وأياً يكن الأمر فيما يخصّ مسألة صحة النسبة أو عدم صحتها، فإنّ من المؤكد أنّ جامع الكتاب (أي الشريف الرضي) قد عرف كيف يختار بشكل رائع النصوص الأكثر ملاءمة لاحتواء الأفكار والموضوعات الأساسية المشكلة للمحورية الأخلاقية الإسلامية ولمتخيل الأمة الإسلامية. وسوف تكون دلالة هذه النصوص (أو هذه الخطب) أكبر إذا ما تأكّد أنها تعبّر بالفعل عن التبلور البطيء داخل الوعي الإسلامي للطريقة الإسلامية في سكنى هذا العالم، والتعامل معه طيلة القرون الهجرية الأربعة الأولى. هكذا نجد أنه مهما تكن الطريقة التي نتناول من خلالها كتاب نهج البلاغة فإنه يبدو، بدون أدنى شك، بمثابة لحظة تدشينية مؤسسة ووثيقة لا يمكن تقدير قيمتها بالنسبة للظاهرة الإسلامية.

أما كتاب: تجارب الأمم، فهو كتاب في التاريخ معروف جيداً. وصاحبه فيلسوف وعالم أخلاق في آن معاً كما سنرى بعد قليل. وتكمن أصالة وابتكارية هذا التاريخ الكوني في التداخل الحميم والوثيق بين منهجيته التاريخية ونظرة الفيلسوف الأخلاقي. وفيه تسرد أحداث الفترة البويهية ضمن المنظور الأخلاقي - السياسي الذي يهيمن على كتب مسكويه الأخرى من مثل: تهذيب الأخلاق و الفوز الأصغر و الحكمة الخالدة؛ بالمقابل نجد أن تهذيب الأخلاق، ذلك الكتاب النظري والتأملي، يحظى بنوع من الإنعاش والإحياء بواسطة امتلائه بالمعارف والمعلومات الواقعية المحسوسة عن المجتمع السياسي البويهي والمكتوبة من وجهة نظر المؤرخ. والتاريخ هنا لم يعد، كما في كتب المرحلة السابقة، مجرّد سرد متتابع للأحداث الزمنية المكتوبة بنوع من التحيّز التيولوجي - السياسي الذي يمارس عملية الانتقاء والحذف لكل ما يعارض التوجهات الأيديولوجية للمؤلف. لقد أصبحت كتابة التاريخ لدى مسكويه مختلفةً بسبب تأثير منهجيته الأخلاقية - الفلسفية. أصبحت ذات نزعة تحليلية ونقدية وتفسيرية تنحو نحو الموضوعية. وقد ترسخ هذا الاتجاه، وأصبح أكثر دلالة لدى ابن خلدون الذي يحمل كتابه عنواناً ذا دلالة بالغة على وجود الهم الأخلاقي - السياسي لدى المؤرخ. فكتاب العبر الذي ألفه ابن خلدون يعني كتاب الدروس المستخلصة من التأمّل والنظر في التاريخ. ومصطلح عبرة هنا يتضمن معنى مصطلح تجربة نفسه. فهذا المنظور الذي ينطلق منه ابن خلدون يعني أنّ التاريخ يمثل المسرح

الـذي تجري عليـه أحداث الـوجـود البشري، بمعنى أنّ الإنسـان المرتبط بـالميثـاق (ميثـاق الله) موضوع على محك الاختبار والامتحان: أي امتحـان مدى تقيّـده بحقوق الله وأوامـره. وبحسب هذا المنظور فإنّ التصرّفات الواقعية لـلإنسان في التـاريخ هي عبـارة عن تجارب يتيح لنا تـأملها واعتبارها أنْ نستخلص الدروس، أو العبر من أجل طاعـة الله بشكل أفضـل (وهذا هـو المنظور الإسلامي)، أو طاعـة نواميس العقـل (وهذا هـو المنظور الفلسفي للبحث عن السعـادة المثلى).

يقول محسن مهدي: فالعبرة إذن ليست فقط الرابطة التي تربط بين التـاريخ والحكمـة، وإنما هي أيضاً العملية التي يتأمل الإنسـان بمقتضاها التاريخ بغية فهم طبيعتـه واستخدام المعـرفة المتجمعـة على هذا النحو في الممارسة والسلوك العملي[5].

هكذا نجد أنّ الأدبيات التأريخيـة (أو كتب التاريـخ) تظل متمـوضعة داخـل المنظور السردي الراوي، ولكن الطابع المعياري الوعظي للخـطاب يبدو أقـلّ مباشرة وفجـاجة منـه في الكتابـات السـابقة التي ذكرناها. فالناموس المعياري لدى مسكويه وابن خلدون يـظل إمّا مختبئـاً وراء عملية الانتقاء والحذف التي يمارسها كل كتاب من كتب التاريخ أياً تكن موضوعيته، وإما موحى به من خلال التحليلات ذات النمط السـياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي. وهذا النـوع من التحليلات مقتصر عـلى كتب مسكويـه وابن خلدون، ولهذا السـبب يشكـلان مـرحلة متقـدمـة بـالنسبـة لمن سبقهما.

2 ـ الخطاب المعياري التحليلي

إنّ الكتابات التي استعرضناها آنفاً بشكل موجز تتحاشى التحليلات التقنية الخاصة بعلم محدّد بـذاته، لكي تركّـز اهتـمامها عـلى المضامـين الوجـودية للقيم الأخـلاقية. ذلـك أنّ جمهور هـذه الكتابات واسع نسبياً، حتى ولو كان أمياً من مثل أعضـاء الطريقـة الصوفيـة، أو المؤمنين الـذين يصغون لخطبة الجمعة، أو للمـواعظ في المساجـد، أو المستمعين للقصـاص الشعبيين في الأحيـاء والأمـاكن. وهذا الجمهـور يمكنه، عـلى الرغم من أميّتـه، أن يستخلص بسهولـة العبرة من كـل حكاية، أو نادرة مروية، أو مثل سائر. فهذا شيء لا يحتاج إلى ثقافة كبيرة. أما الخطاب المعياري التحليـلي فهو خـطاب الرسـائل التيـولوجيـة أو الفلسفية. وهـو بالتـالي موجّـه للنـاس المتعلمـين بالضرورة. ولكن يمكنه أن يشيع ويتجاوز طبقة النخبة المثقفة إذا ما بسـطت فرضيـاته ومحتـوياتـه لكي تصبح أكثر شعبية، وبالتالي أكثر قابلية للذيوع والانتشار. وهذا ما حصل، كما رأينا سابقاً، عن طريق كتب الأدب وتعاليم الفقهاء المؤسسين للمذاهب الأرثوذكسية. وهذا مـا حصل بـالضبط للعقيـدة الأشعريـة التي أصبحت فيما بعـد المدرسـة التيـولـوجيـة الأرثـوذكسيـة، أي الصحيحـة والمستقيمة بالنسبة لكل الإسلام السني. وكذلك الأمر حصل بالنسبة لتعاليم الأئمة المحفوظـة في كتب الحديث بالنسبة للإسلام الشيعي[6]. ولكن انتصار كلتا الأرثوذكسيتين، السنية والشيعية، لم يتم ضربة واحدة أو بين عشية وضحاها كما يظن الناس الآن. وإنما كان ذلك تتويجاً لعمل بطيء مستمر من البحث والمجادلات والصراعـات الخصبة التي جـرت خلال القـرون الهجريـة الأربعة الأولى. وينبغي على المؤرخ الحديث (أي علينا نحن) أن يعود إلى فترة التأسيس والبحث هذه إذا أراد ألا يكتفي بمجرد النقل الحرفي لمعلومات كتب المرحلة الاتباعية السكولاستيكية المدرسيـة التي

تلت مرحلة التأسيس وسادت طيلة ما يسمى بعصور الانحطاط. فهذه الكتب تعبر عن الرؤيا الإسلامية الأرثوذكسية التي انتصرت وترسّخت بعد القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. وبالتالي فهي لا تعطي صورة تاريخية صحيحة عما جرى بالفعل في تلك المرحلة الحاسمة من تاريخ الإسلام.

لقد حصل في المناخ الإسلامي تفكير نظري جادّ حول أسس الإلزام الأخلاقي (أو الأخلاق الملزمة)، بالإضافة إلى العقد السياسي الذي ينبغي أن ينظّم الأمور بين القادة والرعية. وفي هذا المجال حصل تعارك بين خطّين أو اتجاهين: الأول هو الاتجاه التيولوجي والثاني هو الاتجاه الفلسفي. وكل واحد منهما ينقسم إلى عدة فروع واتجاهات ثانوية لا نستطيع دراستها كلها هنا بالدقة الكافية والمطلوبة. سوف نتوقف عند مكتسبات الخط المعتزلي والخط الفلسفي اللذين أثّرا على الإسلام السني والإسلام الشيعي في آن معاً. سوف نتوقف أيضاً عند الخط الأشعري الذي كانت له الغلبة والأغلبية، بل حتى الأغلبية المطلقة في الإسلام السني حتى يومنا هذا. وإذا ما أراد القارىء أنْ يطّلع على المزيد من الدقائق التفاصيل فيما يخص وجهة نظر الشيعة فإننا ننصحه باستشارة المرجع الأرثوذكسي جداً للعلامة الطباطبائي والذي بعنوان: **الإسلام الشيعي**(*).

وأما فيما يخص كل المسائل المتعلّقة بمكانة الفعل البشري في اللاهوت الإسلامي (أو التيولوجيا الإسلامية)، فإننا ننصحه باستشارة كتاب دانييل جيماريه: **نظرية الفعل البشري في التيولوجيا الإسلامية**(**).

قبل أن نستعرض النظريات ذاتها سوف ننبه منذ البداية إلى أنّ الخطّ الفاصل والحاسم بينها ليس هو ذلك الذي يفصل بين من نسميهم عادة بالفقهاء اللاهوتيين وبين من نسميهم بالفلاسفة. وإنما هو يفصل، بالأحرى، بين نمطين من العلاقات الكائنة بين اللغة والفكر. فمن جهة نلاحظ أنهم يفرضون مسلمات الوحي بصفتها تشكل فضاء قدسياً من الدلالات المستقلة عن العقل وعن كل إنتاج لغوي للبشر. وهذه المسلمات لا يمكن تجاوزها، ولا يمكن أن تتعرض لأيّ اختزال فينومينولوجي أو علمي (أي لا يمكن تفسيرها كظاهرة أو كمادة تخضع للدراسة العلمية). فهي تمتلك تماسكها المتعالي الخاص بها، ولا يمكن للعقل أن يناقشها، أو يرتفع الى مستواها. يمكنه فقط في أحسن الأحوال أن يحاول جاهداً فهمها وتطبيقها في سلوكه عن طريق الخضوع كلياً للمبدأ التالي: لا يمكن لأيّ محاكمة عقلية أن تؤدي إلى نفي وجود الله، أو أنْ تناقض ما يقول الله عن نفسه. والتطبيق القسري لهذا المبدأ سوف يؤدي ببعض اتجاهات الفكر التيولوجي، وخصوصاً الاتجاه الأشعري، إلى خلق موضوعات ذهنية مجرّدة كموضوع الكسب: أي كسب الإنسان للفعل البشري المخلوق من قبل الله. فالإنسان ليس هو الذي يخلق أفعاله، وإنما الله هو الذي يخلقها وينفذها من خلاله. وقد أدان فخر الدين الرازي هذا

(*) قام بالترجمة الإنكليزية لهذا الكتاب وقدم لها وعلّق عليها سيد حسين نصر.

Shi'ite Islam,
State university of New York Press, 1974

(**) هذا الكتاب صدر في باريس، 1980.

Daniel Gimaret, *Théorie de l'acte humain en théologie musulmane*, Vrin, Paris, 1980.

المفهوم، واعتبره مجرّد تسمية مجردة لا تدل على أي شيء، أو أيّ مسمى، أو أي حقيقة محسوسة. إنه اسم بلا مسمى. وقد أدّى هذا المبدأ بالحنابلة إلى القبول الخاشع بكلام الله كما هو، أي بلا كيف. المقصود بدون أي تعليق أو تفسير، لأنّ ذلك يدنس كلام الله، فكلام الله يقبل بحرفيته اللفظية دون أي نقاش، أو محاولة تفسير، أو تأمل نظري، أو كلامي. وهكذا يتجنبون تحويل الله نفسه إلى وجهة نظر ذهنية مجردة، أو مفهوم مجرّد يبلور مقولات تجريدية متماسكة ولكن منبتة الصلة عن الدين المعاش من قبل المؤمنين. ومن المعروف أنّ مثل هذه المقولات لا يمكن أن تصل إلى الجماهير الشعبية. ولهذا السبب سيطرت المدرسة الحنبلية على الطبقات الشعبية لأنها تجنّبت المناقشات الكلامية الدقيقة.

ويقابل هذا الموقف في الجهة المضادة اتباع العقل البشري الذي يعتقدون بأنّ العقل قادر على أخذ المبادرة لاستكشاف الواقع وتشكيل المجالات المعرفية والتأويلات المتماسكة عن طريق استخدام مسلمات الوحي إما كجملة من الإشارات والمعالم والركائز والحث على البحث العقلاني عن المعرفة (وهذا هو خط المعتزلة)، وإما كمجرّد إثباتات، أو صياغات مجازية لما ينجزه العقل باستقلالية كاملة (وهذا هو خط الفلاسفة). هكذا نجد أنّ المعتزلة والفلاسفة يولون العقل ثقتهم وإن اختلفت أهدافهم ومناهجهم فيما بعد. فالأولون يتركز همهم بشكل خاص على تحديد تيولوجيا خاصة بكلام الله (علم الكلام)، وأما الآخرون فيركزون همهم مباشرة على دراسة العالم الخارجي والواقع المحسوس ومشاكل المعرفة.

هناك سمة مشتركة أخرى لدى كلا الطرفين، أو كلا الموقفين هي تبعيتهما للنصوص القديمة التي تعود إلى ماضٍ تأسيسي وافتتاحي. ففي حالة الفقهاء أو رؤساء المذاهب هناك عودة مستمرة إلى النصوص الدينية، وفي حالة الفلاسفة هناك عودة مستمرة إلى النصوص الفلسفية، أي نصوص أرسطو وأفلاطون وأفلوطين والتراثات الفلسفية المتفرعة عنهم. لهذا السبب نقول بأنّ الفلاسفة لم يكونوا أكثر منجاة من الفقهاء من الوقوع تحت تأثير اللعبة المجرّدة للأفكار الذهنية ونسيان الواقع. فكثيراً ما ينسيهم اهتمامهم بالتعليق على أفكار أرسطو من مراقبة الواقع العربي - الإسلامي ذاته ودراسة مشاكله الفعلية.

أ) التيار التيولوجي (اللاهوتي)

كانت المناظرات والمناقشات النظرية التي دارت حول الأفعال البشرية قد ابتدأت في وقت مبكر جداً بين الفقهاء وفي الممارسات القضائية للقاضي. وكان الهدف من كل هذه المناقشات ربط كل حكم يطلق بخصوص فعل ما بشيء مماثل له في القرآن والحديث النبوي. وقد ترسّخ بهذا الصدد موقفان: الأول يمثله اتباع الرأي الشخصي (الرأي). وكانوا يقولون بأنه يمكن للقاضي والفقيه أنّ يطلق حكماً بخصوص حالة معينة دون العودة إلى شيء سابق ومماثل له في النصوص المقدسة إذا ما انعدم وجود حالة مشابهة في هذه النصوص. أما الموقف الثاني فيمثله أصحاب التقليد الذين يشترطون أن يكون الحكم المطلق من قبل القاضي دائماً مشتقاً من نص مقدس. وإذا لزم الأمر لتحقيق ذلك يمكن استخدام القياس لاستخراج هذا الحكم. المقصود القياس عن

طريق المشابهة والموازاة. وقد لعب الشافعي دوراً حاسماً في توليد هذا الموقف الأخير موقف (القياس) وفرضه.

في مثل هذا المناخ من المناقشات والمناظرات جاءت مساهمة المعتزلة. نحن نعلم أنّ هؤلاء قد أيدوا أطروحة القدر: أي الأطروحة التي تقول بإمكانية الإنسان على أن ينتج أفعاله بواسطة حصافة العقل وعلى هديه. وبما أن الله عادل في جوهره فإنّ أفعاله عادلة أيضاً. وهذا يعني بالتالي وبالضرورة أنّ الإنسان حر في الاختيار بين الأفعال الخيرة والأخرى السيئة، وذلك لكي يستحقّ الثواب عليها، أو العقاب من الله في الحياة الأخرة. وإلا فلا معنى للجنّة والنار، والثواب والعقاب. فالفعل لا يحصل في الوجود إلا عن طريق فاعل يمتلك المقدرة والغاية على توليده. ومن هنا تتولد المسؤولية. وتصنيفهم للأفعال من خلال الأحكام الخاصة بها يشبه التصنيف الذي قام به الفقهاء. فهناك أولاً الأفعال الحيادية، أو المباحة، ثم الأفعال الحسنة، ثم الأفعال القبيحة. وهذا التصنيف محكوم بمحاجات عقلية موضوعية لدى المعتزلة، هذا في حين أنه لدى الفقهاء مرتبط بالحكم النهائي الذي يطلقه الله على أفعال المسلمين يوم الحساب. وقد وصل الأمر بالمعتزلة الذين ساروا في خط العقلانية الى حد القول بأن أوامر الله ووصاياه ليست كافية للتمييز الحاسم بين الخير/ والشر، والصحيح والخاطىء، وإنما ينبغي على العقل ويحق له أن يتدخل في المسألة باستقلالية كاملة عن مسلمات الوحي ومعطى الوحي. وذلك كما يحصل بوجود الأحكام الأخلاقية خارج إطار كل مرجعية إسلامية. وفي مثل هذه الحالة فإن العقل يستند إلى معرفة طبيعية، أو ضرورية وبالتالي فهي كونية. وهنا يكمن وجه التشابه بين منهجية المعتزلة ومنهجية الفلاسفة كما قلنا آنفاً. فالحجج التي استخدمها القاضي عبد الجبار (415 هـ/ 1025 م) لكي يتوصل إلى براهين واضحة وإيجابية هي عبارة عن التحديدات التي تنجز جدلياً بواسطة الأجوبة عن كل الاعتراضات المعروفة أو الممكنة. وهي أيضاً الحدس العقلاني بكل ما هو طيب/ أو خبيث من الناحية الأخلاقية، أو جيد/ أو سيء، كأن نقول مثلاً: الكذب هو دائماً سيء. أو شكر المنعم على أفضاله هو دائماً جيد. وانطلاقاً من هذه التحديدات المبلورة بشكل موثوق وكما ينبغي، وانطلاقاً من الحدس العقلاني الصائب يمكن استنباط قواعد السلوك الحسن والأخلاقي. ويرى المعتزلة أيضاً أنّ الخصائص الحقيقية للأفعال البشرية تستكشف هكذا بواسطة العقل، والله يعلم بالطبع أنها تطابق بالفعل تحديد العقل لها. هكذا نجد أيضاً أن أفعال الله أو أفعالنا الطوعية ليست محكومة سلفاً بالأسباب. وذلك لأن مجموعة القواعد الأخلاقية تفرض نفسها هنا على كل الفاعلين[7].

لقد راح تيار الفكر الأشعري يعارض بعنف وبشكل جذري هذه النظرية التي بلورها المعتزلة بخصوص الأفعال البشرية ومسألة الجبر والقدر. فقد أراد أصحاب هذا التيار المحافظة على القدرة المطلقة لله فقالوا بأنّ كل الأفعال مخلوقة مباشرة بواسطته. وكنا قد رأينا سابقاً أنهم يعتقدون بأنّ صفتَيّ الجيد والسيء ليستا خاصيتين أزليتين مرتبطتين بالأعمال البشرية، بمعنى أنهما ليستا خاصيتين مرتبطتين بطبيعة هذه الأعمال الأزلية، وإنما هي عبارة عن تحديدات يطلقها الله على الأعمال. فالله هو الذي يحدد نوعية الفعل هل هو جيد أم سيء. وهذه النظرية تتسم بطابع

المزاجية الأرادوية أو القسرية: أي اللاسببية. فالله يخلق كل فعل بحسب رغبته كما يخلق كل كائن يولد في هذا الوجود. (الخلق = البداء). وكل فاعل آخر (أي الإنسان) يمارس فعله في التاريخ من خلال القدرة التي يعيد خلقها الله. هذا يعني أنّ الله هو خلق، أو اختراع، أو ايجاد، وأنّ الفعل الطوعي للإنسان هو عبارة عن كسب أو اكتساب. فالإنسان لا يخلق أعماله وإنما يكتسبها، أو أنّ الله يخلقها من خلاله.

ما هي إذن، والحالة هذه، مكانة الفعل البشري؟ نقصد الفعل الذي يعبر دائماً عن طاعة أو معصية لأوامر الله؟ سوف لن نضيع وقتنا هنا بالدخول في متاهات تلك المناقشات والمماحكات الجدالية والتجريدية التي جرت بين مختلف مدارس الفكر العربي ـ الإسلامي في تلك الفترة والتي تخص معنى نظرية الكسب ودلالاتها ونتائجها. سوف نركز فقط على النقطة التالية: لقد قدم الحل السني لهذه المشكلة نفسه على أساس أنه حل وسط بين موقف المعتزلة الذين يؤيدون فكرة أنّ الإنسان مسؤول كلياً عن أعماله، وبين موقف اتباع جهم بن صفوان (مات 129 هـ/ 746 م) الذين يؤكدون على أنّ الإنسان غير مسؤول إطلاقاً عن أفعاله لأنّ الله هو الذي يقررها.

وهذا هو الموقف المشهور بالجبرية. الإنسان مجبر ومسيّر لا مخير. سوف نسجل أيضاً الملاحظة التالية: إنّ نظرية الكسب (أو القائلين بها) تحاول إقامة مصالحة بين مبدأ القدرة الجبارة لله وبين مبدأ المسؤولية الأخلاقية للإنسان. ذلك أنّ الكسب ليس فعلاً سلبياً، وإنما هو فعالية يقوم بها الإنسان وتسجل على حسابه كعمل خير، أو كعمل شر. فمثلاً نجد الأشعري يستخدم مفهوم الكسب بشكل مضادّ لمفهوم الخلق، وذلك بمعنى أنّ الكسب يدل على أفعال الإنسان في حين أنّ الخلق خاص بأفعال الله فقط. (انظر كتاب دومينيك جيماريه المذكور آنفاً، ص 72). يقول جيماريه بهذا الصدد ما يلي: «أنّ نقول بأنّ الخالق الأعظم هو خالق يعني أنّ الفعل يتولّد من قبله بواسطة قوة أزلية أبدية. ولا أحد يمارس فعله بواسطة هذه القوة الأزلية إلا الله الخالق. أما مفهوم الكسب المطبق على الإنسان فقط فيعني أنّ الفعل يتم بواسطة قوة حادثة لا أزلية...» (المرجع السابق، ص 83).

وقد تمّ تعديل هذه النظرية بدرجات متفاوتة من قبل تلامذة الأشعري (مات عام 324 هـ/ 935م). ومن الصعب ان نقدّر إلى أيّ مدى أثرت فيه على الرؤيا الأخلاقية التي تحاول أن تتجسّد وتعبر عن ذاتها بغض النظر عن المواقع التيولوجية الصرفة. والشيء الذي يثبت صحة ذلك هو أنّ مؤلفين من أمثال الغزالي قد زاوجوا في مؤلفاتهم الأخلاقية بين الرؤيا العربية الإسلامية والرؤيا الفلسفية. فكتابه ميزان العمل يستعيد النفسية ذاتها وجدول الفضائل ذاته الذي يحتوي عليه كتاب تهذيب الأخلاق لمسكويه. هذا من جهة، ولكننا نجد من جهة أخرى أنّ الغزالي في كتبه الأخرى ككتاب إحياء علوم الدين وغيره من الكتب الصوفية، يركّز همّه بشكل أساسي على الفضائل الدينية، ويصل به الأمر إلى حد تعريف الدين بأنه عبارة عن علاقة ورع وعبادة تربط الإنسان بخالقه. إنّ مشكلة المزاوجة أو المصالحة التي يقيمها الغزالي في الكتاب الواحد نفسه بين الاتجاهات الثلاثة المختلفة جداً، كاتجاه الأخلاقية الفلسفية، واتجاه الأخلاقية

الدينية، واتجاه الأخلاقية الصوفية لا تزال تطرح نفسها دون أنْ تجد حلاً. ونحن نعلم أنَّ ابن رشد قد اتهم الغزالي لهذا السبب بالذات، واعتبر أنه يستخدم عدة لغات دفعة واحدة، وذلك لكي يرضي كل جمهور بحسب لغته[8]. فإذا كان الجمهور مثقفاً متفلسفاً استخدم اللغة الفلسفية، وإذا كان متديناً استخدم تجاهه اللغة الدينية، وإذا كان متصوّفاً استخدم اللغة الصوفية. وعلى أيِّ حال فإنَّ هذه المجادلة تدل على أنَّ المناقشات التي دارت حول مكانة الفعل البشري لم تساعد إطلاقاً على النظر وإعادة التفكير بمضامين المعرفة. كما أنها لم تساعد إطلاقاً على النظر وإعادة التفكير بمسألة المشروعية ومسألة المعايير والنواميس في مجال الأخلاق. وفيما يخصّ الحالة السنية بشكل خاص فإننا نجد أن الجهود قد توجهت نحو المحافظة على القدرة الجبارة والخالقة لله أكثر مما توجهت نحو الاعتراف بقدرة الإنسان ومسؤوليته ودمج القيمة الأخلاقية داخل نظام إيضاحي منفتح على كل أبعاد المعرفة الأخلاقية والممارسة الأخلاقية.

إن كتاب الماوردي (456 هـ/ 1064م) «أدب الدنيا والدين»، على الرغم من وجود بعض التلميحات الخاصة بنظرية المعرفة في مقدمته، يساهم في تدعيم هذه القطيعة الحاصلة واقعاً بين المناقشات التيولوجية ذات المقصد الدفاعي والتبجيلي بشكل أساسي، وبين العرض الأخلاقي المهتم أساساً بالنزعة التعليمية الإرشادية. المقصود تعليم الناشئة جدول القيم والتمييز بين الفضائل والرذائل. وعلى الرغم من الكفاءة التي يمتلكها كمنظّر شافعي في مجال القانون العام، إلا أنه يظلّ في مؤلفاته الأخلاقية عبارة عن فقيه مهتم أساساً بتصنيف كل الحالات الفرعية ودراستها وتفحصها. إنه يظل عبارة عن أديب يجيش كل أنواع النوادر والاستشهادات من أجل توضيح وعرض كل موضوع من الموضوعات المطروقة بحسب وجهة نظره. وهذه هي طريقة الأدب في الكتابة (بالمعنى الكلاسيكي العربي الواسع كلمة أدب). إنه يدعم عملية التداخل التي أشرنا إليها آنفاً بين علم الأخلاق والقانون والسياسة والحكمة والدين. وأما اعتماد تحديد أرسطو للفضيلة، بصفتها الحل الوسط والمعتدل، فلم يعد يلعب دوراً مهماً في توجيه كتاب الماوردي كما لعبه في حالة مسكويه ونظريته الأخلاقية. وكمعظم مؤلفي الأخلاق الآخرين، فإنَّ الماوردي قد دبّج كتابه لكي يقوم بالواجب الملقى عليه «في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» وذلك بصفته فقيهاً محضاً[9].

ب) التيار الفلسفي

هنالك لحظتان وتوجهان أساسيان في تاريخ هذا التيار. هناك اتجاهان متمايزان جداً من الفعالية الفلسفية في المناخ الإسلامي. الأول يبتدىء بالكندي (256 هـ/ 870 م) وينتهي بابن رشد (مات عام 1198 م). وهذا الاتجاه واقع تحت تأثير أرسطو وأفلاطون وأفلوطين وجالينوس والتراثات الهلنستية المتفرّعة عنهم. وأما الثاني فيتمثل بالسهروردي (632 هـ/ 1234 م) وكذلك بابن سبعين (669 هـ/ 1271 م) في المغرب الإسلامي، ثم بابن سينا (428 هـ/ 1037 م) في المشرق الإسلامي. وقد شكل هؤلاء حكمة شرقية أو فلسفة إشراقية تتداخل فيها أفكار وتصورات التيولوجيا والفلسفة والتصوف والغنوصية الباطنية (أي النزعة الفلسفية الدينية التي

تهدف إلى إدراكه كنه الأسرار الربانية). ولكن الاهتمام الفعلي، المركز والمتنظم، بعلمَيْ الأخلاق والسياسة ضمن الخط الفلسفي الإغريقي لا تلقاه إلا في التيار الأول (أي تيار الكندي ـ ابن رشد). أما الفلسفة السياسية، بل وحتى مجرد الاهتمام بمشاكل هذا العالم، فإنها تفقد كل أهميتها بالنسبة لمفكري الإشراق وفلسفته، وخصوصاً بعد أن انتصرت السكولاستيكية الاتباعية في جهتَيْ السنة والشيعة للأسباب نفسها. (المقصود بالسكولاستيكية الاتباعية سيطرة الصيغة المدرسية التلقينية الاجترارية للدين والفكر طيلة ما يدعى بعصور الانحطاط).

لقد أدخل الموقف الفلسفي في الساحة الإسلامية نوعاً من التوتّر الفكري والتثقيفي في مواجهة التيارات اللاهوتية والإيمانية النقلية ودخل في صراع معها. ولكن نتيجة الصراع كانت لصالح هذه التيارات التي انتصرت سوسيولوجياً في النهاية (أي من حيث العدد والكم). إن تطور فكر الغزالي وفخر الدين الرازي وابن حزم لأكبر دليل على مدى اغتناء وخصوبة العلوم الدينية إذا ما احتكت وتفاعلت بالعلوم العقلية. ومع ذلك فإننا نجد هؤلاء المفكرين المسلمين يدينون هذه العلوم بصفتها علوماً دخيلة. (اليوم يقولون: الغزو الفكري)! ما أشبه الليلة بالبارحة... فأيديولوجيو اليوم ليسوا إلا أحفاداً لتيولوجيي الأمس. وهكذا ضموا عملياً علمَيْ الأخلاق والسياسة وأدخلوهما في نظام التعليم ضمن إطار المحورية الأخلاقية القرآنية والنظام الشرعي الذي فرضه الفقهاء الأصوليون (بمعنى المختصين بأصول الدين وأصول الفقه).

كيف كان رأي فلاسفة المسلمين المتأثّرين بالإغريق بهذَيْن العلمَيْن الإسلاميين بشكل صرف: أقصد علم أصول الدين وعلم أصول الفقه؟ نلاحظ، كما في التيارات السابقة، وجود تداخل كامل بين الخط التيولوجي والخط الفلسفي. فالواحد منهما يفترض وجود الثاني بالضرورة. ذلك أنهم يعتقدون أنه لا يمكن أنْ توجد قيادة رشيدة للمجتمع بدون حكومة مستنيرة على رأسها، حكومة تستهدي في عملها بكل معايير ومقاييس الأخلاق المثالية العليا. بالمقابل لا يمكن أن يمارس كل فرد في المجتمع السلوك الأخلاقي الصحيح إذا كان هذا المجتمع محكوماً بشكل سيء. ولكن هناك فرق، هو أن الفلاسفة لا يهمهم فقط الإجابة عن المسائل العملية أو حلها من أجل أن يؤدوا الفرض القائل «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» بحسب المطلب الإسلامي. وإنما هم يهتمون أولاً بطرح مشاكل عقلية وفكرية ثم محاولة حلها على مستوى العقلانية والتّعَقْلُن. ولكن العقلانية في مناخ العصور الوسطى لم تكن بحتة أو حرة تماماً كما هي عليه اليوم. ولم يكن ممكناً أن تنجو كلياً من المشروطية الدينية كأي مبادرة كانت تتمّ في مجال المعرفة آنذاك. وفيما يخص السياسة فإنَّ الأمور تزداد خطورة لأننا نلمس هنا جانب الأيديولوجيا الرسمية: أقصد نقترب من المنطقة الحمراء والخطرة للدين ودوره الحيوي الذي يلعبه من خلال رجال الدين بصفته الأداة التي تخلع المشروعية على السلطة القائمة، أو تنزع المشروعية عنها. وبهذا الصدد نجد أن كل الفلاسفة قد اتخذوا موقفاً صريحاً بشكل مباشر، أو غير مباشر من المناقشات الحامية التي جرت في زمنهم، وخصوصاً تلك المناقشة الحاسمة التي قسمت المسلمين دائماً: أقصد مسألة الخلاف وموقف السنة والإمامية منها. فالسنة اعترفوا بالأمر الواقع وبرروه بعد فوات الأوان، أو بالأحرى بعد أن تمّ ما تمّ، وحصل ما حصل. وأما الشيعة فقد عارضوا

الأمر الواقع وقدموا صورة مثالية عن الخلافة قبل حصول التجربة الفاطمية ثم الصفارية في إيران، وعندئذ جرّبوا السلطة عملياً وعرفوا ضروراتها كما السنّة. وعلى الرغم من أن الفارابي (339 هـ/ 950 م) قد برهن على استقلاليته العقلية والفلسفية بخصوص نقاط عديدة ومشاكل كثيرة إلا أنه اتخذ موقفاً صريحاً لصالح الرؤيا الإمامية للأمور، وذلك في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة»(*).

إنّ علمَيْ الأخلاق والسياسة في كل العصور الوسطى الإسلامية والمسيحية كانا محكومَيْن بكتاب أرسطو: رسالة الأخلاق إلى نيكوماخوس، وبكتابَيْ الجمهورية و القوانين لأفلاطون مع كل تراث التفاسير المتفرعة عنها والمكتوبة من قبل جالينوس وأفلوطين وبورفيروس وبروكلوس واليكسندر دافروديس وجان فيلبون، الخ... وقد شرح الفارابي في كتابه آنفاً جمهورية أفلاطون، واما ابن رشد فقط اختار التعليق على كتاب أرسطو رسالة «الأخلاق إلى نيكوماخوس»، وذلك لكي يدلي بآرائه حول الجانب النظري من فلسفته. وهاتان الحادثتان تبيّنان لنا بجلاء مسألة التداخل المشار إليها سابقاً بين الأخلاق والسياسة. كما وتبينان لنا في ذات الوقت مدى حرص الفارابي وابن رشد على إقامة المناغمة والمصالحة بين تعاليم الحكيمين (أنظر بهذا الصدد كتاب الفارابي «الجمع بين رأي الحكيمين»). يضاف إلى ذلك أخيراً أنهما تبينان لنا مدى الأهمية والأفضلية التي أوليت للتيار الأفلاطوني الجديد من أجل استخدامه في صهر وتمثل الأفكار الأساسية للميتافيزيقا الإسلامية بشكل أفضل. نقصد بذلك علم الإلهيات، وعلم النفس والعقل والقوة العاقلة، وموت الروح، وعلم الكونيات...

والواقع أنّ علم الأخلاق الفلسفي هو عبارة عن مجال ثقافي علمي وتجريبي وليس فقط نظري، وهو يفترض من صاحبه اتباع مسار ذاتي وتهذيبي وتدريبي كامل من أجل امتلاك العلوم النظرية وتمثلها، (أي علم الكينونة بصفتها كينونة، ثم علم الكونيات ثم علم النفس ثم علم الفيزياء). وعندما نطّلع على كتاب الفارابي «آراء أهل المدينة الفاضلة» نلاحظ أنّ الفصول العشرة الأولى منه قد كرّست للميتافيزيقا والعلوم الطبيعية من أجل ترسيخ مشروعية التعاليم السياسية والأخلاقية المذكورة فيما بعد بشكل عقلاني: نقصد ترسيخها طبقاً لمبادىء المعرفة العقلانية. وفي كتابه المعروف: تهذيب الأخلاق، يبتدىء مسكويه على الشاكلة نفسها بتخصيص فصل عن طبيعة النفس ووظائفها، وهذا ما يقوده شيئاً فشيئاً إلى تناول كل مشاكل الفيزيقا والميتافيزيقا. وقد عُولجت هذه المسائل في كتب أخرى ككتاب «الفوز الأصغر». يقول مسكويه في كتابه تهذيب الأخلاق(**):

«فضيلة النفس وهي الميل والشوق إلى العلوم وتفاوت الناس بتفاوتها فيها. أما شوقها إلى أفعالها الخاصة بها، أعني العلوم والمعارف، مع هربها من أفعال الجسم الخاصة به، فهو فضيلتها وبحسب طلب الإنسان لهذه الفضيلة وحرصه عليها يكون فضله. وهذا الفضل يتزايد بحسب عناية الإنسان بنفسه وانصرافه عن الأمور العائقة له عن هذا المعنى بجهده وطاقته».

(*) انظر بهذا الصدد ر. والزر، مصدر مذكور سابقاً، ص 16-78،

(**) تهذيب الأخلاق، مصر، 1329 هـ، ص 11.

إنّ مفهوم الرغبة أو العشق باللغة العربية والإسلامية الكلاسيكية مثقل ومطبوع جداً بالقيم الفلسفية ضمن الخط الأفلاطوني الجديد لنظرية الفيض ذات الشقين الهابط والصاعد. كما أنه مثقل بالقيم الصوفية. فالعشق يعني عندئذ الرغبة في الاتحاد بالله والذوبان فيه. إنّ قوة الدلالات الإيحائية الحافة والمحيطة بهذا المفهوم هي من القوة والاتساع بحيث أن كل قارىء، فيلسوفاً كان أمْ متصوّفاً، يمكنه أن يُسقِطَ على نص كهذا الذي استشهدنا به رؤيته الخاصة المتعلقة بأعمال النفس والسعادة المبتغاة من هذه الأعمال. ويمكننا بهذا الصدد أن نستشهد بمجموعة كاملة من الكلمات المشحونة بالدلالات والمبلورة من خلال الخطابات الإسلامية التأملية والفكرية المتنوعة جداً. إنّ قابلية الإسقاط والاستخدام العقلية والذهنية هذه للقيم والدلالات الإسلامية العديدة هي التي أمّنت النجاح لكتاب مثل كتاب تهذيب الأخلاق لمسكويه. وهي التي استغلها الغزالي فيما بعد لكي يصادر علمَيْ الأخلاق والسياسة اليونانيين ويضمهما إلى العلوم الإسلامية، ويزعم بأنّ الفلاسفة كانوا قد استقوهما من تعاليم القرآن والنبي . . .

ينبغي أنْ نذكر هنا أيضاً أنّ التراث الطويل من الشروحات والتعليقات التي توسطت بين الحكيمَيْن الأساسيين أرسطو وأفلاطون وبين الفلاسفة الذين ظهروا في المناخ الإسلامي قد خفّف كثيراً من حدة العنفوان والتطرّف الفلسفي للنصوص الأولى لهؤلاء الأخيرين. فمثلاً عندما دبج مسكويه رسالته في تهذيب الأخلاق كان مشغولاً بعصره أكثر مما كان مشغولاً بعصر الإغريق. كان همه يكمن في إيجاد الحلول للمسائل العملية المحسوسة التي يعاني منها أبناء عصره ومحيطه، وفي نشر الأفكار الفلسفية داخل إطار الجمهور الواسع، أكثر مما كان يكمن في العودة التاريخية الدقيقة إلى أصول التفكير الفلسفي الذي افتتحه كلا الحكيمَيْن الكبيرين[10]. إضافة إلى ذلك كان ينبغي عليه أن يراعي الفقهاء المسلمين، ويأخذ بعين الاعتبار موقفهم العدائي الصلب والعنيد ضد الفلسفة. فلم يكن يجرؤ على أنْ يعلن ولاءه للفلسفة اليونانية إلا ضمن حدود معينة خوفاً من إغضاب الفقهاء والمتكلمين. ضمن هذه الظروف القلقة مارس الفلاسفة والعرب والمسلمون فعالية الفلسفة التي انتهى بها الأمر فيما بعد إلى التصفية النهائية من قبل الأرثوذكسية الدينية التي سيطرت على كل الساحة المعرفية في أرض الإسلام.

لنتوقف هنا قليلاً عند السمات الأساسية للرؤية الأخلاقية للفلاسفة وعند طروحاتها وتمفصلاتها الهامة.

يقول الفلاسفة: الإنسان هو الروح، والروح هي القوة العاقلة، أو القوة الناطقة بحسب اصطلاح فلاسفة العرب والمسلمين. وينبغي على هذه القوة العاقلة أن تناضل باستمرار ضد قوتين أخريين هما: القوة الشهوانية والقوة الغضبية. ولما كانت النفس مرتبطة بالجسد، فإنّ القوة العاقلة تبدو مهدّدة باستمرار في تأدية فعاليتها الخاصة على الوجه الأمثل من قبل الشهوات المرتبطة بالحاجات الفيزيائية للجسد. كما أنها مهدّدة من قبل الإكراهات الجسدية ـ النفسية كالغضب واختلال المزاج. نقصد بالفعالية الخاصة المرتبطة بالقوة العاقلة التمييز بين القيم من حسنة أو سيئة، والتأمل بالحقائق الجوهرية. وتكمن مهمة علم الفلسفة بالضبط في توليد ملكات راسخة تضع القوة العاقلة بمنأى عن خطر السقوط في الحياة النباتية أو الحيوانية. إنها تحافظ على

علوها ورقيها، وعندئذ ينفتح الطريق أمام الإنسان لكي يمارس الفضائل ويبحث عن الكمال الأخلاقي بواسطة التدريب العقلي، وعن السيادة الفكرية بواسطة اتباع الفضائل وممارستها. وتشكل هذه الفضائل لدى الفلاسفة منظومة متكاملة، وممارسة إحداها تشرط ممارسة كل الفضائل الأخرى. وتعريف الفضيلة هنا هي أنها تمثل الحلّ الوسط الذي يقع بين قطبين متطرفين يمثلان الرذيلة كل من جهته. ثم نجد أنّ الفضائل تنقسم إلى فضائل أساسية وفضائل ثانوية تابعة لها. ونذكر من الفضائل الأساسية الحكمة؛ وهي فضيلة خاصة بالقوة الناطقة أو العاقلة، ثم فضيلة العفة وهي خاصة بملكة الشهية، ثم فضيلة الشجاعة وهي خاصة بملكة الغضب، ثم أخيراً فضيلة العدل[11]. (وهذه الفضيلة الأخيرة يدعوها مسكويه بالعدالة. وهي كلمة مستخدمة من قبل الفقهاء وأهل الحديث للدلالة على مجمل الصفات الأخلاقية التي ينبغي أن يمتلكها المسلم لكي يقبل كشاهد إما في نقل الحديث النبوي وإما لدى القاضي في محاكمة ما. فالشاهد ينبغي أنْ يكون شاهدَ عدلٍ لا شاهدَ زورٍ).

تعتبر العدالة إحدى الموضوعات المركزية للتفكير الفلسفي. فمثلاً نجد أنّ جمهورية أفلاطون تمتلك عنواناً ثانوياً هو: في العدالة. والفيلسوف مسكويه يكرس لها مقالة ممتعة ومهمة بعنوان: رسالة في ماهية العدل. وقد ترجمها الباحث م. س. خان في جامعة لندن عام 1964. وكنت قد حققتها ونشرتها شخصياً عام 1961. وفيها يبرهن على أنّ العدالة مرتبطة ميتافيزيقياً بالواحد المحض وبالوجود التام. هذا في حين أنّ الظلم هو اللاكينونة أو اللاوجود/ أي العدم. وتمثّل العدالة، في آن معاً، النظامَ الكوني وإقامة التوازن الداخلي (الاعتدال) بين ملكات النفس الثلاث، وذلك عندما يتاح للعقل أن يفرض هيمنته في المجتمع، ثم فرض النظام. هذا يعني أنّ تحقيق العدالة في مجاليْ الأخلاق والسياسة يعني الانصهار والذوبان في الكون والتناغم الكوني المنسجم. كما ويعني الذوبان في الوحدة الكلية التي تمثل تجلّي السعادة. وهذه الأخيرة تعتبر الهدف الأقصى والغاية الأخيرة لمسعى الحكيم.

وإحدى المحطات الأساسية لكل هذا المسعى تتمثل بنظرية الفعل الذي يشكل غاية بذاته ودون تعالٍ (قصدت بالمسعى هنا التأمل الأخلاقي والسلوك التطبيقي العلمي الذي يتلوه). ونظرية الفعل هذه هي التي ترسخ مشروعية كل الأفكار الواردة في كتاب رسالة الأخلاق إلى نيكوماخوس. وقد تجرأ مسكويه على نقل هذه النظرية (أي نظرية الفعل كغاية بحد ذاته ودون تعالٍ إلهي) إلى الساحة الإسلامية، ولكنه احتمى وراء نص منقول باسم المعلم الأول وتحت سلطته(*).

سوف أستشهد هنا بالمقطع الأكثر دلالة على نظرية الفعل هذه لكي أبين للقارىء كيف أن الجوّ الديني الأرثوذكسي قد قضى في تراث الفكر العربي ـ الإسلامي على أبرز مناحي التفكير الفلسفي. وفي الوقت ذاته، راح الغرب الأوروبي يلتقط هذا التفكير وينميه ويصبح بذلك وارثاً للمنجزات الإغريقية ـ اللاتينية والعربية على حد سواء. أين هم أمثال مسكويه في عصرنا الراهن؟

(*) انظر النص في كتاب: تهذيب الأخلاق، ص 139-144.

يقول النص: «وآخر المراتب في الفضيلة أن تكون أفعال الإنسان كلها أفعالاً إلهية، وهذه الأفعال هي خير محض. والفعل إذا كان خيراً محضاً فليس يفعله فاعل من أجل شيء آخر غير الفعل نفسه؛ وذلك أنّ الخير المحض هو غاية متوخاة لذاتها، أي هو الأمر المطلوب المقصود لذاته. والأمر الذي هو غاية في نهاية النفاسة لن يكون من أجل شيء آخر. فأفعال الإنسان إذا صارت كلها إلهية فهي كلها إنما تصدر عن لبّه وذاته الحقيقية التي هي عقله الإلهي الذي هو ذاته بالحقيقة. وتزول وتتهدّد سائر دواعي طباعه البدني بسائر عوارض النفسين البهيمتين وعوارض التخيّل المتولّد عنها وعن دواعي نفسه الحسية، فلا يبقى حينئذ، إرادة ولا همة خارجان عن فعله من أجلهما، لكنه يفعل ما يفعله بلا إرادة ولا همّة في سوى الفعل؛ أي لا يكون غرضه في فعله غير ذات الفعل، وهذا هو سبيل الفعل الإلهي. فهذه الحال هي آخر رتب الفضائل التي يتقبل فيها الإنسان أفعال المبدأ الأول خالق الكل عز وجل. أعني أن يكون فيما يفعله لا يطلب به حظاً ولا مجازاة ولا عوضاً ولا زيادة، لكن يكون فعله بعينه هو غرضه، أي ليس يفعل من أجل شيء آخر سوى ذات الفعل. ومعنى ذاته هو أنْ لا يفعل ما يفعله من أجل شيء غير فعله نفسه وذاته نفسها هي الفعل الإلهي نفسه. وهكذا يفعل الباري تعالى لذاته لا من أجل شيء آخر خارج عنه. وذلك أن فعل الإنسان، في هذه الحال، يكون كما قلنا خيراً محضاً وحكمة محضة، فيبدأ بالفعل لنفس إظهار الفعل فقط لا لغاية أخرى يتوخاها بالفعل. وهكذا فعل الله عز وجل الخاص به ليس هو على القصد الأول من أجل شيء خارج عن ذاته، أعني ليس ذلك من أجل سياسة الأشياء التي نحن بعضها. لأنه لو كان كذلك لكانت أفعاله حينئذ إنما كانت وتكون وتتمّ بمشارفة الأمور التي من خارج ولتدبيرها وتدبير أحوالها واهتمامه بها. وعلى هذا تكون الأشياء التي من خارج أسباباً وعللاً لأفعاله. وهذا شنيع قبيح تعالى الله عنه علواً كبيراً. لكن عنايته عز وجل بالأشياء التي من خارج وفعله الذي يدبرها به ويرفدها إنما هو القصد الثاني. وليس يفعل ما يفعله من أجل الأشياء نفسها لكن من أجل ذاته أيضاً، وذلك لأجل أنّ ذاته تفضل لذاتها لا من أجل المفضل عليه، ولا من أجل شيء آخر. وهكذا سبيل الإنسان إذا بلغ الغاية القصوى في الإمكان من الاقتداء بالباري عز وجل وتكون أفعاله التي يفعلها على القصد الأول من أجل ذاته نفسها التي هي الفعل الإلهي ومن أجل الفعل نفسه. وإنْ فعل فعلاً يرفد به غيره وينفعه به، فليس فعله ذلك على القصد الأول من أجل ذلك الغير، لكن يفعل بذلك الغير ما يفعله به بقصد ثانٍ، وفعله ذلك من أجل ذاته بالقصد الأول، ومن أجل الفعل نفسه، أي لنفس الفضيلة ولنفس الخير؛ لأن فعله ذلك فضيلة وخير. ففعله لنفس الفعل لا لاجتذاب منفعة ولا لدفع مضرة ولا للتباهي وطلب الرياسة ومحبة الكرامة. فهذا هو غرض الفلسفة ومنتهى السعادة، إلا أنّ الإنسان لا يصل إلى هذه الحال حتى تفنى إرادته كلها التي بحسب الأمور الخارجة وتفنى العوارض النفسانية وتموت خواطره التي تكون عن العوارض ويمتلىء شعاراً إلهياً وهمة إلهية. وإنما يمتلىء من ذلك إذا صفا من الأمر الطبيعي البتة ونفي منه نفياً كاملاً، ثم حينئذ يمتلىء معرفة إلهية وشوقاً إلهياً ويوقن بالأمور الإلهية بما يتقرّر في نفسه وفي ذاته التي هي العقل كما تقررت فيه القضايا الأوَل التي تسمى العلوم الأوائل. إلا أنّ تصور العقل ورؤيته، في هذه الحال، الأمور الإلهية وتيقنه لها يكون بمعنى أشرف وألطف وأظهر وأشدّ انكشافاً له وبياناً من

القضايا الأُوَل التي تسمى العلوم الأوائل العقلية». (ص 105-109).

إنّ مجرد دراسة المفردات العربية لهذا المقطع تبين لنا وجود التداخل بين أنظمة الدلالات الأفلاطونية الجديدة والدلالات الصوفية التي لاحظناها سابقاً. هذا على الرغم من أنه مترجم مباشرة عن اليونانية. وهذا لم يحل دون حصول القطيعة مع الموقف الفلسفي وخصوصاً بعد ظهور الخطاب التوليفي للفلسفة الإشراقية.

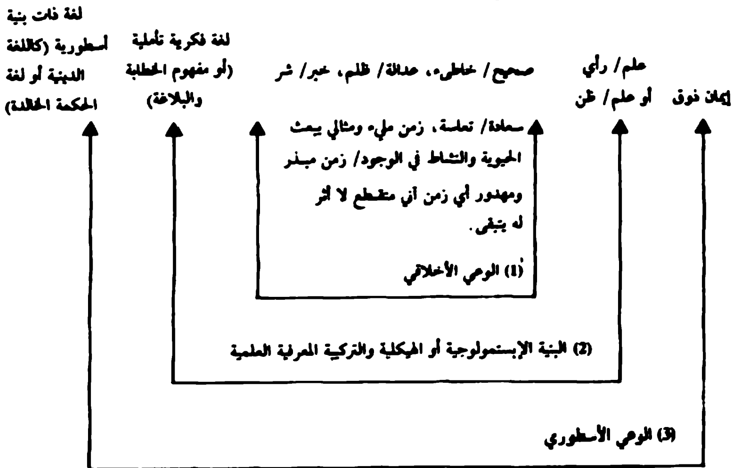
يمكن أن نقول الشيء نفسه عن كل ما قيل بخصوص السعادة التي تمثل الهدف الأعلى لكل فعالية أخلاقية وسياسية. فما قيل عنها يوحي للقارىء العربي للنصوص الفلسفية بوجود قرابة بينها وبين ما جاء في التراث الديني من كلام عن النجاة في الدار الآخرة. لكن الفرق بينهما هو أنّ الفيلسوف يلحّ على طبيعة السعادة المحسوسة والفعلية التي يتمتع بها الرجل الحكيم. يقول مسكويه في تهذيب الأخلاق: «وأرسطوطاليس يقول إنّ السعادة الإلهية، وإنْ كانت كما ذكرناها من الشرف وسيرتها ألذ وأشرف من كل سيرة، محتاجة إلى السعادات الأخرى الخارجة لأنْ تظهر بها، وإلا كانت كامنة غير ظاهرة» ص 112.

ثم يلحّ الفلاسفة في تعاليمهم بشكل مكثف على أنّ سعادة الإنسان تكمن في بحثه عن الخيرات والمنافع، وأنّ ذلك يتطلب وجود نوعٍ من التضامن والمحبة بين البشر، وبالتالي نوع من السياسة. سوف نعود فيما بعد إلى دور الحكيم في المجتمع لكي ندرس السياسة بعد أنْ نكون قد انتهينا من دراسة الأخلاق.

بعد كل هذا الاستعراض الذي قدمناه للاتجاهات المختلفة، سوف يحكم القارىء عليّ شخصياً بأنني أميل إلى جهة الفلاسفة وتيارهم لسبب بسيط هو أني خصصت لهم دراسة أطول من بقية التيارات الأخرى التي احتلت الساحة العربية الإسلامية، وخصوصاً التيار الفقهي والتيولوجي. والقارىء على حقّ في حكمه. فمن الواضح أنه ضمن منظور تجديد الفكر العربي الإسلامي، الذي أدعو إليه، فإنه من الضروري والعاجل أن نعيد اليوم تنشيط الفكر المستقل والنقدي الدقيق ضمن الخط الذي افتتحه كبار فلاسفة العرب والمسلمين؛ ولكن حتى هذا الخط لم يعد كافياً اليوم. فلهؤلاء الفلاسفة حدودهم التي لا يتعدونها. أقول ذلك، وأنا ألحّ بشكل خاص على نقطة أساسية هي: استخدامهم الغامض والملتبس في معظم الأحيان للمفردات العربية المطبوعة بشدّة بالخطاب القرآني والفكر الديني التقليدي. فهم لم يفصلوا استخدامها الفلسفي عن استخدامها الديني في أحيان كثيرة، فبدوا وكأنهم يلعبون على كلا الوجهين، أو كأنهم يرغبون في اتقاء غضب التيار الفقهي والتيولوجي. ومن المعروف أنّ اللغة الفلسفية غير اللغة الدينية، ومرجعية كل منهما مختلفة ومضمون المصطلحات، حتى ولو كانت واحدة أحياناً في كلماتها مختلف تماماً. يضاف إلى ذلك سبب آخر. فالسبب في عدم توقفي بشكل أطول عند التيار الديني هو أسلوب كتابات أصحابه المتبعثر والمتقطع وغير المتظم أو المتّسق من حيث المحاجّة كما هو عليه الحال لدى الفلاسفة. فأصحاب التيار الديني يمارسون الكتابة على الطريقة العربية الكلاسيكية التي تأخذ من كل شيء بطرف: أي أسلوب الاستطراد الخاص بالأدب كما وضحّناه سابقاً. فهم يجمعون في النص الواحد وبشكل متجاور ومنعزل عن بعضه بعضاً بين النوادر

والحكايات والأمثال والاستشهادات من القرآن والحديث. وبالتالي فمن الصعب على الباحث أن يقبض على المحور الذي يخترق هذه الأشياء أو السلك الذي ينظمها ويجمع بينها. وينبغي على الباحثين العرب في المستقبل أنْ يخصصوا دراسات أكاديمية دقيقة لهذه الكتابات الخاصة بالأدب ويحلّلوها على ضوء مناهج نقد الخطاب السائدة في النقد الأدبي الفرنسي حالياً، وذلك لكي نتوصل إلى معرفة طريقة تركيبها والمنظومة الفكرية (الإبستمية) التي ولدتها وأنتجتها في العمق؛ وعندئذ نكتشف وراء التبعثر الخارجي لهذه الكتابات، وانتقالها المفاجىء من موضوع إلى آخر مختلف تماماً، نوعاً من التركيبة الداخلية الناظمة بين كل هذه الموضوعات. هذا ما كنت قد فعلته سابقاً بالنسبة لكتاب السعادة والإسعاد لأبي الحسن العامري الذي حللته في كتابي: **مقالات في الفكر الإسلامي**، ثم بالنسبة لكتاب جافيدان خيراد (بالعربية: **الحكمة الخالدة**) من تأليف مسكويه. أنظر بهذا الصدد كتابي: **نقد العقل الإسلامي ومقالتي المطولة عن الكتاب المذكور** (ص 273-296).

لقد درست بشكل مفصّل هذا الكتاب الأخير الذي يشبه كتب المختارات التي تجمع من كل نوع بطرف. ففيه نجد أنواعاً عديدة ومختلفة من النصوص والاستشهادات الأكثر تبعثراً. ولكن فيما وراء هذا التبعثر الخارجي والسطحي استطعت أن أكتشف في الطبقات العميقة التي تكمن وراءه نوعاً من التنظيم أو المبادىء المشكّلة والمكوِّنة لرؤيا واسعة. وهذه الرؤيا الواسعة تشتمل في الواقع على ثلاث رؤى أصغر منها متداخلة بعضها في البعض الآخر، وذلك طبقاً للمخطط التالي الذي يلخص كل التيارات التي استعرضناها آنفاً:



للمزيد من الاطلاع على هذا الجدول وشرحه نحيل القارىء إلى دراستنا المذكورة آنفاً في كتاب نقد العقل الإسلامي (ص 273-296)، والدراسة بعنوان: «كيف نقرأ كتاب جافيدان خيراد؟»

لكي يفهم القارىء كلّ دلالات هذا الجدول ومغزاه فإنه ينبغي عليه أن يعرف أنّ الوعي البسيكولوجي (أو النفسي) حدّد على الشكل التالي: إنه عبارة عن الروح الإنسانية. وهي تحيا حياتها بكل متغيراتها وتحولاتها وبشكل عفوي دون أن تشعر بها، أو تفكر فيها تفكيراً تأملياً وفلسفياً. أقصد بالمتغيرات هنا، كل الأطوار من أحاسيس ومشاعر وتصورات وأفكار يحسّ بها المرء ويعيشها دون أن يتوقف عندها ملياً. ذلك أنّ الإنسان ينوجد أولاً ثم تتحدّد ذاتيته فيما بعد. وأما الوعي المتأمل والفلسفي فهو، على عكس الوعي النفسي، يدفع بالمرء لأنْ يراقب ذاته ويقوم بعودة تأملية على مساره وأفعاله. عندئذ تأخذ الأنا في موضعةِ كلِّ حالاتها المعاشة السابقة ضمن منظور حيادي أو موضوعي، فتراقبها بشكل بارد وكأنها تخص حياة أخرى.

وأما الوعي الأخلاقي، فلا يتوصل بسهولة إلى مثل هذا المستوى من الموضوعية والحيادية الباردة في مراقبة الذات. فهو يستيقظ ويستثار بسبب الصراع الدائر داخل الرأسمال الرمزي السائد الذي يحدّد الخير والفضيلة بالقياس إلى الشر والخطيئة أو الإثم ويقيم بينهما حدوداً صارمة وقاطعة. إنّ مفهوم الخطيئة، أو الشعور بالذنب بالنسبة لجماهير المسلمين، يتشكّل وينبثق داخل نظام متكامل من التصورات الجماعية التي تزعزع مباشرة الإحساس والشعور وذلك قبل حصول أي محاولة لجعل السلوك الإنساني موضوعياً وحيادياً بواسطة المسار المعرفي أو الأخلاقي. بمعنى آخر، فإنّ الحكم الأخلاقي يمارس دوره بالضرورة داخل فضاءين معرفيّين أكثر اتساعاً هما: الفضاء الأسطوري الذي يشمل ما ندعوه بالديني، باعتبار أن العامل الديني ليس إلا بلورة للقيم الأسطورية النموذجية مع خلع بعض العقلنة عليها قليلاً أو كثيراً. ثم الفضاء الإبستميائي، وليس فقط الإبستمولوجي الذي يقدم للوعي الأخلاقي عناصرَ المعرفة الموضوعية التي لا بد منها من أجل أن يستطيع المرء ممارسة التمييز والحكم بين الأشياء. ونجد من الناحية العملية والسلوكية في الحياة اليومية الجارية أنه من غير الممكن للمرء أن يحصر ذاته بالمعرفة الموضوعية أياً تكن شموليتها. فالخير والسعادة اللذان يشكّلان الغاية النهائية لكل سلوك أخلاقي مرتبطان في الواقع، وبشكل دائم، «بالرغبة العميقة في الخلود» المنغرسة في أعماق كل نفس بشرية. كما أنهما مرتبطان بالتّوق والحنين اللذين يعذبان روح كل انسان ويغمرانها في محيط من الوعي الأسطوري. يضاف إلى ذلك أنه مهما يكن النقد الأخلاقي، المطبق على مفهوم القيمة، صارماً ودقيقاً فإنه من الصعب نظرياً وعملياً، أن نختط الحدود الفاصلة والقاطعة بين القيمة التي تجذب الإنسان (كالخير والجمال والحق والحب)، والقيمة التي تبيح (كالقانون والعدالة والنظام السياسي والاجتماعي)، والقيمة التي تكره وتجبر (كالواجب، والإكراه الفرائضي في الدين، وإكراهات الحياة الاجتماعية وتلك التي تفرضها السلطة القائمة).

كنّا قد رأينا أنّ كتب المختارات، وبشكل عام كل كتب الأدب بالمعنى الكلاسيكي العربي للكلمة، تحشد المواضيع الأكثر تنوعاً والتي تستمد منها كل التيارات الفكرية مادتها لكي تقوي نظام القيم التي تجذب وتغري: نقصد بذلك أفقاً مثالياً من التمام والكمال. وهذا الأفق يتجلى وينكشف عن طريق التجارب المعاشة للأمم (تجارب الأمم)، وعن طريق حكمة الشخصيات المثالية التي تمثل القدوة كالأنبياء والأولياء الصالحين والأبطال العظام والفلاسفة، ثم عن طريق

دروس وعبر المصائر الدالة للشعوب والأفراد والحكم والأمثال السائرة والحكايات الأسطورية والمجازات والاستعارات الخ . . . لقد أراد الفقهاء ـ المتكلمون احتكار كل هذه الأشياء الموروثة عن العصور العتيقة السابقة على الإسلام ثم ضبطها وتشذيبها لكي يعرضوا القيمة التي تجبر وتكره على هيئة القيمة التي تجذب وتغري وبالتالي فهي تبيح وتسمح. سوف نرى، فيما بعد، أنهم في الوقت الذي ركّزوا فيه على أولوية القيمة التي تغري وأسبقيتها، فإنّ الأمر قد انتهى بهم تحت ضغط الوقائع الى التذكير فقط بضرورة احترام الفرائض الدينية والسياسية والتقيد بها من أجل الحفاظ على الحد الأدنى من استقرار النظام الاجتماعي الذي لا يمكن لأيِّ حياة جماعية أن تستمر بدونه. هكذا نجد أنّ القيمة في الوسط الإسلامي قد أصبحت فقط مجرّد إكراه، أو قسر لا جذب ولا إغراء تحبب المرء بها. وأما فيما يخصّ الفلاسفة فإننا نلاحظ أنهم قد انقرضوا عملياً من الساحة الثقافية الإسلامية بعد موت ابن رشد. ولا يغير في الأمر شيئاً احتجاجات المستشرق هنري كوربان وتلامذته الإيرانيين ضد هذه الحقيقة التاريخية والفلسفية التي تشكل أمراً واقعاً لا مجال لدحضه. فكوربان وتلامذته يخطئون إذ يرفضون التمييز بين المشروع الفلسفي المحض وبين التركيبات الإنشائية الباطنية وأسلوب المعرفة الباطنية الخاصة بالفلسفة الإشراقية. فهذان شيئان متمايزان ومختلفان تماماً. هل من الضروري أنْ نضيف قائلين بأنّ المشروع الفلسفي المعني هنا ليس حكراً على الفلسفة اليونانية، ولا على الفلسفة الإسلامية، ولا حتى على الفلسفة الغربية الحديثة؟ إنه أوسع من كل هذه الأشياء، على الرغم من أنه يشملها، ولكنه يتجاوزها. فالمشروع الفلسفي بحسب مفهومنا يعني موقفاً للروح أمام مشكلة الكون والمعرفة. إنه موقف مفتوح إلى أقصى الحدود، موقف لا ينغلق ولا ينحصر بأية تجربة تاريخية أو قومية أياً تكن عظمتها وضخامتها، حتى ولو كانت عظمة الفكر الإغريقي. إنه موقف الروح الإنسانية التي تتساءل دون توقف عن أسرار الكون والوجود مستخدمة لذلك كل المعطيات المستجدة الخاصة «ببرهانات العقلانية وطموحاتها» بحسب تعبير المفكر الفرنسي جان جاك لادريير[12].

3 ـ الأخلاق والمجتمع

اكتفينا في الصفحات السابقة، وحتى الآن، بعرض الرؤى الأخلاقية الأساسية في الإسلام من وجهة نظر تاريخ الأفكار وتحليل الخطاب على الطريقة المنهجية والألسنية الحديثة. ولكن دراسة علم الأخلاق في وسط ما تبقى ناقصة وتجريدية إذا ما اكتفت بهاتين المنهجيتين اللتين تشكلان المرحلة الأولى من مراحل الدراسة. ولكي تكتمل الدراسة ينبغي أن نضيف إليهما المنهجية السوسيولوجية (منهجية علم الاجتماع في أحدث تطوراته الراهنة). وهنا ينبغي أن نطرح هذا السؤال: ما هي القيم الأخلاقية المعترف بها لدى كل فئة اجتماعية أو طبقة اجتماعية أو طائفة معينة؟ وما هو حجم الانتشار السوسيولوجي الفعلي للرؤى الأخلاقية التي ذكرناها والتي تعبر عن ذاتها في الأدبيات المكتوبة لا الشفهية؟ وإذا ما استعرضنا كلية الحقول الاجتماعية التي تقع تحت تأثير إسلامي بشكل ما، أفلن نصطدم بأشكال أخرى من الأخلاق وأنظمة القيم المختلفة عن تلك التي وجدناها في الأدبيات المكتوبة؟

هذه هي الأسئلة التي ينبغي أنْ تطرح. وهي أسئلة خاصة بعلم الاجتماع التاريخي. وهي

نادراً ما تطرح من قبل الدارسين المختصين بالساحة العربية والإسلامية الكلاسيكية والحديثة. وهي ذات أهمية كبرى؛ وتنطبق ليس فقط على مبحث علم الأخلاق أو دراسة القيم، وإنما على كل تجليات الثقافة والحياة العقلية في المدينة الإسلامية. ولكن، وعلى الرغم من خطورتها، فلا أحد يطرحها عندما يتعلّق الأمر بمعالجة موضوع له علاقة بالإسلام من قريب أو بعيد! ولا أقصد بالدارسين هنا مستوى الباحثين العرب ضمن ظروفهم الصعبة الراهنة. ولا أقصد فقط الاتجاه المحافظ والمتزمّت في الساحة الإسلامية. فالمحافظة والتزمّت ليسا حكراً على المؤمنين التقليديين، وإنما يتسعان لكي يشملا الكثير من المستعربين الغربيين. نضرب كمثال على ذلك باحثاً معروفاً في المركز القومي للبحوث العلمية الفرنسية هو جان بول شارنيه. فقد ألّف كتاباً ضخماً في الحجم عنوانه: السوسيولوجيا الدينية للإسلام(*)، دون أن يغير في الأمر شيئاً. فالمنهجية تقليدية والمقاربة امتثالية تنسخ عملياً كل المواقف والتعاليم المكرورة والمعروفة للأرثوذكسية الإسلامية. قلت تنسخ، وأنا أقصد ما أقول. فكل ما يفعله هو أنه ينقل هذه التعاليم من اللغة العربية إلى اللغة الفرنسية! ومصطلح الإسلام مستخدم على مدار الكتاب كله بالمعنى المثالي والطوباوي الذي يتجاوز مشروطية كل زمان ومكان. ثم يجرؤ المؤلف على أن يدعو كتابه بالسوسيولوجيا الدينية للإسلام، أي بعلم اجتماع الإسلام[13]!.

نقول ذلك ونحن نعلم أنّ التعددية العرقية ـ الثقافية لكل المجتمعات التي اعتنقت الإسلام قد أصبحت شيئاً بديهياً يعترف به كل المراقبين والدارسين. نقول ذلك ونحن نعلم أنّ أية حكومة لم تستطع (بما فيها حكومة الخلافة الإسلامية وهي في عزّ مجدها) أن تعمّم تطبيق القانون الديني على كل فئات المجتمع العرقية والثقافية. لقد بقيت هناك فئات ومناطق نائية تستعصي على هذا التطبيق. وكان ينبغي انتظار مجيء الأنظمة السياسية الحديثة مع كل وسائلها الفعالة في ضبط الناس وتأطيرهم من خلال الأجهزة والتقنيات المتطورة كالراديو والتلفزيون والأجهزة الإدارية لكي يصبح ممكناً توحيد التشريع في دار الإسلام. ونحن نعلم أنّ هذا التوحيد كان يشكل أمنية ومطلباً لابن المقفع الذي كتب رسالة شهيرة في هذا الموضوع.

هذا يعني أن المجتمع في الإسلام كان مقسوماً دائماً إلى قسمين، قسم تسيطر عليه الدولة المركزية وآخر لا تسيطر عليه. فالقسم الأول كان يطبق الشريعة مع كل الإكراهات واللوازم الأخلاقية التي تتضمنها. والثاني استمر على ما كان عليه الحال قبل ظهور الإسلام: أي أنه استمر في تطبيق قانون العرف والعرض والرأسمال الرمزي الخاص بكل عشيرة أو قبيلة في مرحلة ما قبل الإسلام. فالإسلام، على عكس ما يتوهم السذج، لم يشمل في أي يوم من الأيام كلّ مناطق المجتمع ونواحيه، وهناك مناطق شملها بشكل كثيف ومناطق أخرى شملها بشكل خفيف، الخ... ومن السهل على المراقب أو الدارس الاجتماعي أن يلاحظ استمرارية هذا الوضع حتى اليوم، هذا على الرغم من تعميم الدولة الحديثة التي انبثقت بعد الاستقلال للقوانين التشريعية ـ القضائية الوطنية أو القومية.

(*) الكتاب صدر في باريس 1977، وهو من منشورات سندباد.

Jean-Paul Charnay: *Sociologie religieuse de l'Islam*, Sindbad, Paris, 1977.

وهكذا حصل نوع من التعايش بين القانون الإسلامي الذي تطبقه الدولة والقوانين المحلية السابقة على الإسلام والتي أثبتت قدرتها على المقاومة والبقاء. وحصل نوع من التفاعل الجدلي بين هذين القانونين، ولا يمكن لعلم التاريخ أن يفهمه أو يستوعبه إلا إذا اعتمد المنهجية السوسيولوجية. إذا ما طبقنا هذه المنهجية يمكننا أن نطرح هذه الأسئلة ونجد أجوبتها: كيف تأثّرت الرؤيا الإسلامية بالقانون البدوي القديم، قانون العرف وإلى أيّ مدى؟ نقصد بذلك قانون القبائل البدوية المترحلة[14]، أو أعراف وتقاليد الفئات العرقية المختلفة في إيران وأفغانستان وأندونيسيا وأفريقيا السوداء، أو القبائل البربرية العديدة في أفريقيا الشمالية. فعندما دخل الإسلام إلى تلك المناطق لم يجد أرضاً فارغة من العادات والتقاليد والمواريث، وكان عليه بالتالي أن يتعامل مع ما هو موجود لكي يستطيع أن يفرض نفسه بشكل أو بآخر فيتأثر بما هو موجود ويؤثر فيه. ولهذا السبب يمكننا أنْ نطرح سؤالاً معاكساً للسؤال السابق هو: كيف تأثّرت القوانين والأعراف المحلية بالقيم والمعايير الإسلامية المطبّقة من قبل القضاة، أو المدرسة من قبل الوعاظ والأولياء الصالحين، وزعماء التكايا الصوفية الذين حلّوا في الأرياف والجبال البعيدة محل السلطة المركزية؟ ثم إلى أيّ مدى كان هذا التأثر؟ هذه هي نوعية الأسئلة التي ينبغي طرحها لكي نفهم حاضر المجتمعات الإسلامية وماضيها بشكل صحيح ودقيق، ولكي نفهم العناصر الفاعلة فيها.

ويمكن القول، من وجهة النظر هذه، إنّ شعارات الخطاب الإسلامي المعاصر ومطالبه الملحّة لا تزال تؤيد وتغذي ذلك التوتر بين الإسلام الحضري العالم، أي إسلام المدارس الفقهية والرسمية المعروفة، وبين الإسلام الشعبي الذي يستمد عقائده ومثاله الأعلى من خليط مشكّل من القيم العتيقة الخاصة بالأسلاف والأجداد، بالإضافة إلى السلوك العملي والمرجعيات التي فرزها الدين الجديد الذي تحول مؤخراً وبشكل أكثر فأكثر إلى نوع من أيديولوجيا الكفاح. إنّ الإسلام الشعبي هو مزيج من عقائد ما قبل الإسلام وعقائد ما بعد الإسلام. ونلاحظ أنّ رهانات التحولات والمتغيرات الجارية حالياً في البلدان الإسلامية تحت ضغط الأيديولوجيات القومية المناضلة، وبقيادة إدارة التكنوقراط، هي أكثر أهمية بكثير مما حصل في كل العصور السابقة؛ حيث كان ضعف الدولة المركزية، وعدم قدرتها على السيطرة على كل أنحاء الدولة، يتيح للعبة التفاعل بين الفضاء المدجن/ والفضاء المتوحش أن تجري وتتم بشكل أكثر غنى وإثارة. كان يتيح التفاعل الخصب والمثمر بين عدة مستويات من الثقافة والأنظمة الرمزية الشديدة الغنى والخصوبة. إن رغبة الدولة المركزية الحالية في تعميم أيديولوجيتها الرسمية على كافة أنحاء المجتمع قد يؤدي للقضاء على هذه الأنظمة الرمزية التي كانت عاصية عليها، ويعطل إلى حدّ كبير عملية التفاعل الجدلي بين اتجاهات فكرية وأنظمة رمزية مختلفة في المجتمع.

فيما يخص المرحلة الكلاسيكية من التاريخ العربي - الإسلامي نلاحظ أنّ الدراسة السوسيولوجية للمجتمعات الإسلامية تبدو شبه مستحيلة أو بعيدة المنال. والسبب هو أنّ كل المصادر التي وصلتنا عن تلك الفترة وأحداثها تحتقر ما يدعى بالعامة، أو الدهماء، أو الغوغاء، أو الأوباش، أو الرعاع، أو قطاع الطرق، أو الفسّاق، أو الزعار (الزعران)، أو المفسدين. وكل هؤلاء يشكلون قطاعات واسعة مما ندعوه اليوم بالجماهير الشعبية أو بالشعب! فنظرة الخاصة

للعامة في الفترة الكلاسيكية لم تكن إيجابية على الإطلاق، والدليل على ذلك هو هذه التسميات التي أوردناها، والتي أطلقتها الخاصة على الجماهير. فهذه التسميات، وكثير غيرها، مثبتة في كتب التاريخ والأدب، أي في الكتب التي ألفتها الخاصة ولمصلحة الخاصة. ويمكننا أن نجد في كتب التاريخ الإسلامي الكلاسيكية عدة رواياتٍ عن الجماعات المنظمة التي تشنّ الثورات والانتفاضات من وقت لآخر. فما هي الأسماء التي أطلقتها عليها كتب التاريخ الرسمية، أي الكتب الوحيدة التي وصلتنا؟ إنها تنعتهم بالعيارين (أي الشاردين والخارجين على القانون)، والفتيان (أي الشبيبة)، والأحداث (أي الشبيبة أيضاً)، والشطار والرند والرنود (أي الأنذال واللئام).

نلاحظ أنّ كل هذه التسميات سلبية وتعبر عن رفض اجتماعي واحتقار اجتماعي تمارسه طبقة مدوني الأخبار والمؤرخين والأخلاقيين والفقهاء المدنيين (سكان المدن)، أي كل أولئك الحريصين على ضبط النظام والأمن الذي فرضوه عن طريق القوة، قوة الدولة القسرية والإكراهية. إنهم يمارسون هذا الاحتقار الاجتماعي ضد كل هذه الفئات المذكورة سابقاً والتي تشكل ما يدعى بالعامة (أي الشعب بلغتنا الحالية). هكذا نفهم، ضمن هذه الشروط، مدى أيديولوجية أنظمة «القيم» الأخلاقية والسياسية التي تبلورت في ذلك الوقت. ولكنها فيما بعد استطاعت أن تفرض نفسها بصفتها تمثل القيم المثالية والدينية المطلقة التي لا تناقش ولا تمسّ لأنها «دينية»، ولأنها «إسلامية» محضة كما تزعم. ولهذا يصعب علينا اليوم أن نعري هذه القيم، ونكشف عن أيديولوجيتها، أو النصيب الكبير للأيديولوجيا فيها. فقد ترسخت طيلة القرون الماضية، وأصبحت مقدسة. والواقع، إن مفهوم الأيديولوجيا، الذي يعتبر مفهوماً مركزياً ومفتاحياً، يعتبر شيئاً لا مفكراً فيه بالنسبة للفكر الإسلامي والعربي الكلاسيكي. إنه يمثل أرضاً مجهولة بكراً لم يطرقها أحدٌ من قبل، كما أنه لا يزال يمثل حتى اليوم حقلاً ضخماً من اللامفكر فيه داخل الخطاب «الثوري» للحركات الإسلامياتية المعاصرة. بل إنه يمثل اللامفكر فيه، حتى بالنسبة «للمثقفين» العرب، أو المسلمين الذين ينظرون إلى المثال القيمي والأخلاقي الإسلامي بصفته خارج الزمان والمكان، وخارج كل مشروطية تاريخية أو اجتماعية. إنهم يجهلون الظروف التاريخية التي تشكّلت فيها الشرعية لأول مرة، وكيف تمت عملية تطبيقها أو لا تطبيقها. (انظر كمثال على هؤلاء المثقفين محمد سليم العوا وكتابه الذي ذكرناه في مقدمة هذا الكتاب). وهذه هي الرؤيا الأسطورية للتاريخ التي يغذيها الخيال الجماعي للأمة أو للمؤمنين. إنها مضادّة دائماً للرؤيا التاريخية للتاريخ وتنكر التاريخية. هذا فيما يخص النظرة الأخلاقية للتيار التيولوجي والفقهي الإسلامي.

وأما فيما يخص النظرة الأخلاقية والسياسية للفلاسفة فإننا نلاحظ أنها، هي الأخرى أيضاً، لم تكن أكثر انفتاحاً وكرماً تجاه العامة من نظرة الفقهاء والمتكلمين الموصوفة آنفاً. فمكانة الجماهير ودورها في المجتمع هو ذاته لدى كلتا الرؤيتين. والواقع أننا نلمس هنا الخط الأحمر: أي اللامفكر فيه المشترك والشائع لدى كل تيارات الفكر في القرون الوسطى. فالفكر القروسطي كان يسبح في فضاء عقلي وابستمولوجي مختلف عن الفضاء العقلي للفكر الحديث. وهذا الكلام

ينطبق على كل تياراته على الرغم من الخلافات فيما بينها. ولم يكن هذا الفكر يولي أية أهمية للجماهير، اللهم إلاّ على هيئة الصدقة والزكاة والشفقة التي يتكرم بها على الفقراء والمساكين والضعفاء والمحرومين.

كنا قد رأينا سابقاً أنّ الأخلاقية الإسلامية قد استطاعت أن تتوصّل إلى الجماهير الشعبية عن طريق الزوايا والطرق الصوفية، وعن طريق القصاص الشعبيين والوعاظ والحركات المنظمة كحركة الفتيان. ونلاحظ وجود أدبيات أخلاقية خاصة بالفتيان دون غيرهم. فهم يعلمون القيم والفضائل الضرورية لحياتهم وكفاحهم: كالشجاعة والتضامن والصبر وحسن الضيافة والأمانة والعدالة الاجتماعية التي تعني الأخذ من الأغنياء من أجل تقديمه للفقراء. وكان الفتيان في حالة مواجهة مع سكان المدن أصحاب الامتيازات. نقصد بذلك الخاصة: أي طبقة النخبة المسيطرة سياسياً واقتصادياً وثقافياً. وكان الفتيان يتغنّون في مواجهة هذه الطبقة بقيم الرجولة والمروءة القديمة. وكانوا يطبقونها على أنفسهم بصفتها قانوناً صارماً للسلوك بغية خدمة المثال المشترك الأعلى للجماعة. ولهم أيضاً طقوسهم الخاصة في استقبال أعضاء جدد في جماعة الفتيان، وعندئذ يلبسون ثياباً متميزة كدليل على الدخول في الجماعة. ولكن هذه الأدبيات الخاصة بالفتوة لم تظهر وتزدهر بالفعل إلا مع الإصلاح الذي قام به الخليفة الناصر (576-622/ 1180/1225)؛ وقد هدف من هذا الإصلاح الى ضمّ هذه الحركات المتشتتة إلى أحضان السلطة المركزية من أجل الاستفادة منها بدلاً من بقائها عبئاً عليها أو خطراً يهددها. في ذلك الوقت تم تأليف كتاب الفتوّة من قبل الحنبلي ابن المعمار (مات عام 642 هـ/ 1244 م). وقد تولّدت عندئذ حركة مزدوجة اجتماعية وأيديولوجية، فالناصر راح يشجع القادة الدينيين والعسكريين والإداريين على الانتساب لحركة الفتوة الموحدة. وهكذا تحوّلت هذه الحركة من عامل شغب وتهديد للأمن والنظام إلى عامل إيجابي يساعد على الانصهار الاجتماعي والأيديولوجي. وحصل من الناحية الشعبية نوعٌ من التوافق والالتقاء بين الفتوة المنظمة على هذه الشاكلة وبين الحركات الصوفية التي أخذت تنتشر وتتوسّع لكي تشمل قطاعاتٍ واسعةً في كل مجتمعات دار الإسلام[15].

فيما يخص النخبة، أو الخاصة، نلاحظ، أيضاً، نوعاً من التوافق والترابط بين الرؤى الأخلاقية الشائعة من جهة، وبين المستويات الثقافية والمكانة الاجتماعية من جهة أخرى. فالأخلاق لها علاقة بالمستوى الثقافي والاجتماعي للوسط الذي تسود فيه، وليست شيئاً مثالياً قابعاً في الفراغ. نضرب على ذلك مثلاً المذهب الحنبلي. كنا قد رأينا سابقاً كيف أنّ المدرسة الحنبلية قد ولدت في بغداد في فترة من فترات الأزمات السياسية والغليان الاجتماعي. وقد حافظت الحنبلية على الخصائص التي رافقت نشوءها على مدار التاريخ الإسلامي. فقد بقيت حركة متشدّدة وقتالية قريبة من الطبقات الشعبية في المدن والأسواق. وقد شكّلت المتخيل الديني لهذه الطبقات البسيطة ورسّخته. فمن المعروف أنّ فقهاء الحنابلة كانوا يتقنون لغة الشعب الأميّ البسيط، وكانوا يتجنبون لغة المتكلمين ذات المفاهيم التجريدية الصعبة. كانوا يتقيدون بأداء الفرائض الدينية، واحترام التقاليد والطقوس القريبة من عقلية المؤمنين البسطاء، والتي يرى المؤمنون أنفسهم فيها لأنهم مندمجون فيها بشكل كليّ أباً عن جدّ. وفي أوقات الضعف التي حلّت

بالخلفاء والأمراء والسلاطين فإنهم حافظوا دائماً على حس الجماعة والأمة واحترام القانون الإلهي والتقيد به. وهاتان هما المرجعيتان الكبريان في الإسلام اللتان تحفزان المؤمنين على معارضة السلطات القائمة إذا ما كانت باغية أو طاغية أو كافرة، أو إذا ما اعتبرتها كذلك. ومن زعماء الحنابلة، الذين قادوا التظاهرات الشعبية في شوارع بغداد في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، رجل اسمه البربهري. هذا فيما يخصّ قادتهم السياسيين. وأما فيما يخص علماءهم الدينيين، فإننا نلاحظ أنهم قد حافظوا على استمرارية عقائدية مدهشة بدءاً من أحمد بن حنبل مؤسس المذهب وانتهاء بمحمد بن عبد الوهاب (مات عام 1202 هـ/ 1792 م). مروراً بابن الجوزي وابن تيمية. وكلهم دافعوا عن «حقوق الله» وتموضعوا في جهة الجماهير الشعبية أكثر مما تموضعوا في جهة السلطة.

في الجهة المضادة لهؤلاء نجد طبقة الفقهاء والمتكلمين الرسميين الذين استلموا عموماً المناصب العليا في الدولة، وخصوصاً في مجال القضاء. وقد ظهرت فئة ثالثة لكي تنافسهم في القرنين الثالث والرابع الهجريين/ أي التاسع والعاشر الميلاديين هي فئة الفلاسفة. لقد حاول الفلاسفة منافسة الفقهاء والمتكلمين على السلطة الثقافية ونيل الحظوة لدى الخلفاء والأمراء مثلهم. ولكن لا يمكن القول إنهم استطاعوا تشكيل طبقة دائمة وقوية من المثقفين العقلانيين تقف في مواجهة علماء الدين التقليديين. فسيطرة الفلاسفة والمعتزلة وأتباع النزعة الإنسية والعقلانية لم تدم طويلاً لسوء الحظ في المجال العربي الإسلامي. وقد ارتبط هذا التيار بالازدهار المؤقت للبورجوازية التجارية وأرستقراطية الإقطاع والأراضي اللتين ساهمتا في دعم الأخلاق القائمة على المنفعة والمصلحة والبراغماتية، ثم في دعم وتطوير الثقافة ذات النزعة العقلانية والإنسية (أو الإنسانية) هيومانيزم.

بقي علينا أن نتحدث أخيراً عن القطاعات والأوساط التي لم تعرب إلّا قليلاً، أقصد لم تدخل إليها اللغة العربية إلا بشكل متقطع وضعيف وأحياناً شبه منعدم. ومن المعروف أنّ اللغة العربية كانت هي الأداة الأساسية لنشر كل العقائد والفلسفات والأيديولوجيات التي بلورها أولئك الذين يعرفون أن يقرأوا ويكتبوا من سكان المدن. ينبغي ألا ننسى، هنا، أهمية ذلك التقسيم المستمر حتى يومنا هذا في بعض المجتمعات بين الثقافة العالمة والفصحى المكتوبة/ وبين الثقافات الشفهية التي تعبر عن نفسها باللهجات العامية. فهذه الثقافات الأخيرة (أقصد الثقافات الشعبية) عدّلت العقائد الإسلامية لكي تتلاءم مع واقعها ومع أنماط تصوراتها وأشكال تعبيرها الخاصة. ولكي نتعرف على رؤيا العالم (أو بالأحرى رؤى العالم) التي بلورتها عن طريق التفاعل مع التعاليم الإسلامية المبسطة جداً والمنشورة من قبل المرابطين فيما يخص المغرب الكبير فإنه يتحتم علينا أن نلجأ إلى المنهجية الاتنولوجية والإشكالية الانتربولوجية. فهذه المناطق تعيش على الثقافة الشفهية، وبالتالي فلا يمكن التعرّف عليها عن طريق الآثار المكتوبة والأرشيف المصنف، وإنما عن طريق التحريات السوسيولوجية والاتنولوجية الممارسة على أرض الواقع. وهذا ما فعله عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو في دراسته الأكاديمية والتخصّصية الدقيقة التي كرسها لمنطقة القبائل الكبرى في الجزائر. فقد أمضى وقتاً طويلاً في تلك المنطقة الجبلية الوعرة وعاشر

أهلها وجمع المعلومات عنهم من فم أبنائها والأشخاص المعمرين بشكل مباشر، وضرب بذلك مثلاً يحتذى على أهمية المنهجية الأنتولوجية وخصوبتها. فهذه المنطقة الشاسعة الناطقة بالبربرية ليست حكراً على الجزائر فحسب، وإنما نلاحظ وجود جماعات أخرى مهمة ناطقة بالبربرية في ليبيا والصحراء الجزائرية نفسها (كجماعات الطوارق والمرابطين والشاوية)، ثم بشكل أخصّ في المغرب الأقصى. وإذا ما أردنا أن نعرف أنماط حضور القانون الإسلامي في تلك المناطق وأساليب تطبيقه عملياً على أرض الواقع، فإنه ينبغي علينا اتباع المنهجية المذكورة وذلك لكي نقيم درجة تطبيق هذا القانون في كل منطقة على حدة. ففي المناطق التي لا تتكلم العربية إلا بشكل قليل، والتي لم تعرف دخول الإسلام إلا بشكلٍ ضعيف عن طريق المرابطين ذوي الثقافة الإسلامية والتيولوجية السطحية جداً، فإننا نجد أنّ الشعائر والعبادات المحلية السابقة على الإسلام قد ظلّت منتشرة وشائعة في أوساط السكان. ولم تبتدىء هذه الطقوس العتيقة بالانقراض إلا في أواسط هذا القرن وبفضل اندلاع حروب التحرير الوطنية ضد الاستعمار على وجه الخصوص. هذا يعني أنّ الصورة الشائعة عن تلك المناطق المزعوم أنها «إسلامية» بالكامل هي غير تاريخية وغير صحيحة على عكس ما تدعيه الأيديولوجيات والتيولوجيات المناضلة من شتى الأصناف. ونحن نعلم أنّ الحركة التي شنها رجال الدين الرسميون المتمركزون في المدن والعواصم ضد «الخرافات» و«الشعوذات» و«الهرطقات» و«تشويه الدين» على الطريقة المرابطية كانت تعتبر استمراراً لصراع قديم تحت ستار النضال ضد الاستعمار[16]. نقصد بذلك أنّ الفشل في إدخال الإسلام كلياً إلى تلك المناطق منذ الفتوح العربية الكبرى، ثم بقاء عقائدها السابقة وطقوسها، كان يزعج دائماً القائمين على الدين الأرثوذكسي المسيطر في العواصم والسهول. وعندما اندلعت حروب التحرير الوطنية استغل رجال الدين الرسميون الفرصة وإعادة الكرة من جديد من أجل إدخال أهلها في الإسلام... إنه صراع انتربولوجي قديم لم يفتر في يوم من الأيام بين الثقافة الرسمية واللغة العالمة الفصحى والدين الأرثوذكسي من جهة/ وبين الثقافة الشعبية واللغات المحلية أو اللهجات، ثم الطوائف البدعوية، أو المدعوة كذلك من جهة أخرى.

لهذا السبب نعتقد أنّ منهجية بيير بورديو تحرّرنا من كل تلك الرؤى الأيديولوجية التي تسبغ على كل المجتمع، وبشكل تعميميّ مطلق، الأشكالَ الأرثوذكسية للدين الرسمي، نقصد بالأرثوذكسية هنا «الصحيحة» مع وضع كلمة صحيحة بين قوسين لأنها تعبر عن وجهة نظر أصحابها فقط، لا وجهة نظر الباحث الموضوعي. لهذا السبب، يستخدم بيير بورديو في كلامه عن تلك المناطق مصطلح «الحس العملي»[17] وليس مصطلح القيم الأخلاقية والدينية الخاصة بالكتب الإسلامية الكلاسيكية التي لم تدرس إلا نادراً (أو لم تدرس أبداً) في وسط السكان الناطقين بالبربرية. صحيح أنّ مؤسسة الزاوية الدينية موجودة في تلك المناطق، وهي مؤسسة التعليم التقليدي التي خلدت دراسة المبادىء الأولية للغة العربية والقانون الإسلامي على المذهب المالكي. ولكن هذه التعاليم تمثل فكراً سكولاستيكياً تكرارياً دوغمائياً منغلقاً وجاهلاً لأفضل معطيات وإبداعات الفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي: أي عندما كانت الحضارة العربية الإسلامية في أعلى ذراها. وقد لاحظنا فيما بعد أن الأيديولوجيا القومية التي رافقت حروب

التحرير الوطنية قد حلت الاستعمار كلّ مسؤولية ذلك التحجّر والجمود العقلي الذي أصاب الثقافة العربية والفكر الإسلامي. بالطبع، لا يمكننا أن نتجاهل أو نقلل من أهمية الدور الذي لعبه الضغط الاستعماري في تفاقم الحالة وتخلّف الوضع، ولكن ذلك لا يكفي لتفسير هذا التخلّف أو ذاك الجمود والانحطاط. فالجمود سابق على الاستعمار وأقدم منه بكثير، وربما لم يكن الاستعمار ذاته إلا نتيجة من نتائجه. وعلى أيّ حال فإنه من الضروري أن ندرس «أنماط حضور الفكر العربي في المغرب الإسلامي» ضمن المنظور التاريخي والاجتماعي الذي كنت قد حددته سابقاً في دراسة تحمل العنوان نفسه[18]. عندئذ نفهم واقع مجتمعاتنا على حقيقته ونتخلص من أوهام تلك الأيديولوجيات السارية التي تصم آذاننا صباح مساء.

إن استخدام مفهوم «الحس العملي» (أو الحاسة العملية العفوية والمباشرة التي يتمتّع بها كل إنسان مهما يكن مستواه الثقافي)، يعني تحرير العلوم الاجتماعية الحديثة وخطابها من عمليات التقطيع والانتخاب والاختزال والتجريد النظري التي تبعدنا عن الواقع المدروس الذي نرغب في التوصل إليه وفهمه بدلاً من أن تقربنا منه. إنه يدعونا أيضاً للشك والارتياب بكل المفهومات التجريدية الناتجة عن التلاعب «العلمي» بالوقائع الخاصة بالواقع. وهذا الشرط من الصعب تحقيقه لأنه لا يمكننا تجنّب التجريد العلمي من أجل صياغة وبلورة النظريات الإيضاحية والتفسيرية للواقع. ولكن ينبغي تحقيقه لكيلا يتحوّل خطاب العلوم الاجتماعية الموضوعية والباردة إلى حاجز يحجب عنا صورة الواقع بكل معطياته وعفويته وتناقضاته الثرة. وإذا ما حقّق الباحث المحلّل ذلك استطاع أن ينزل إلى أعماق الواقع العملي والتجربة المحسوسة للبشر المنخرطين بكل عفوية وبشكل لا واعٍ تقريباً في هموم الحياة اليومية، أي في المجتمع، والذين يتعاطون علاقات نموذجية مشروطة مع المحيط المادي والبيئوي الذي يعيشون فيه.

وكانت العلوم الاجتماعية في المرحلة الماضية ولا تزال حتى الآن في أغلب الأحيان تميل إلى تطبيق مقولات ومنهجيات العقلية الحسابية الاقتصادية التي ولّدتها الرأسمالية على المجتمعات الزراعية ذات البنية الزراعية والبدائية والعتيقة. هذا في حين أننا نعلم أنّ اقتصاد المجتمعات ما قبل الرأسمالية يرتكز على المغزى الرمزي لتبادل الهبات والعطايا (أنا أهبك سلعة وأنت تهبني سلعة أخرى دون الدخول في التفاصيل المادية التي لا تليق بعاطفة الكرم والمروءة السائدة في مجتمعات ما قبل الرأسمالية. وفي هذه المجتمعات يلعب الرأسمال الرمزي دوراً كبيراً للتعويض عن نقص الرأسمال الاقتصادي). يقول بيير بورديو موضحاً هذه الحالة: «إن الصفقة المعقودة بين طرفَين في المجتمعات الزراعية تخفي أهدافها ونيّاتها الحقيقية عن طريق تطويل مدتها الزمنية وإخفاء كونها صفقةً حسابيةً، مادية. وهذا يعاكس الصفقات والتبادلات التي تتم في المجتمعات الرأسمالية والتي توقع فوراً ودون مماطلة أو تأجيل أو احتيال على الزمن لإخفاء النيّات المادية والمصلحية الحقيقية. والواقع أنّ تبادل الهبات والعطايا هو الأسلوب الوحيد لسريان الأرزاق والأملاك الذي يمكن ممارسته، أو على الأقل الاعتراف به فعلياً في هذه المجتمعات الزراعية التي «تنكر الأرضية الحقيقية لحياتها ومعاشها». كما أنه يشكل الأسلوب الوحيد لإقامة علاقات دائمة من التبادل المتساوي، وأيضاً من الهيمنة. والفسحة الزمنية التي تفصل بين تلقي الهبة أو العطية،

ثم رد مقابلها تشكل بداية الصفقة وترسيخها رسمياً لكي تتخذ شكلاً مؤسساتياً. . .

إنَّ الجهد المبذول لإعادة إنتاج العلاقات السائدة، أي كل العادات والتقاليد السارية من أعياد واحتفالات وتبادل العطايا وزيارات المجاملة وآداب اللياقة، ثم الزواج خصوصاً، تشكل عوامل ضرورية جداً لوجود الجماعة. ولا تقل أهميتها عن العوامل والأسس الاقتصادية لوجودها المادي. ونلاحظ أنَّ هذا الجهد المبذول من خلال كل هذه التقاليد لستر الوظائف الحقيقة للتبادلات بين البشر وإخفائها لا يقل أهميةً عن الجهد المبذول لأداء هذه الوظائف بشكل مادي ومحسوس» انظر بهذا الصدد كتاب بيير بورديو(*) الهام «الحس العملي».

يقصد بورديو من وراء كل هذا الكلام أنَّ التبادلات الرمزية، أو العلاقات الرمزية السائدة في مجتمعات ما قبل الرأسمالية لا تقل أهميةً عن العلاقات المادية الفعلية لإنتاج الاقتصاد الحيوي اللازم لاستمرارية الجماعة وبقائها على قيد الحياة. فعلاقات الزواج والقرابة وحسن الضيافة وقانون الشرف والعرض، كل ذلك يشكل الرأسمال الرمزي للجماعة، وهي تحرص عليه أكثر مما تحرص على رأسمالها المادي. ولذا يمكنَ تحليل هذا الرأسمال الرمزي كما يحلل ماركس الرأسمال المادي في المجتمعات الرأسمالية ويطبق عليه مصطلحاتِ القيمةِ وفضل القيمة وعلاقات الإنتاج والتبادل، الخ. . . وهذا ما فعله بورديو بالنسبة للرأسمال الرمزي في منطقة القبائل الكبرى في الجزائر، وذلك في كتابه الكبير المذكور. ويتبينّ لنا عندئذ أنَّ الإسلام ليس هو العامل الحاسم في المجتمع وإنما هي الطقوس والشعائر السابقة على الإسلام بكثير. وهذا الكلام ينطبق على كل المناطق ذات الثقافة الشفهية فقط سواء أكانت عربية أمْ بربرية لا فرق.

يضاف إلى ذلك أنَّ مفهوم «الحسّ العملي»، أو الحاسة العملية، أو الذكاء الفطري والعملي المباشر يحل محل الرؤية الثنوية الإزدواجية التي لا تريد أن تعترف إلاّ بالوعي الصريح الواثق من ذاته الذي يتعرف على الشيء في موضوعيته الخارجية فيصبحان شيئين منفصلَيْن ومتمايزين تماماً، أقول يحل محل هذا الوعي الواضح أمام ذاته ولذاته بحسب اعتقاده منطقاً آخر. إنه يحلّ المنطق الواقعي العملي الخاص بالفعل، أي فعل في حياتنا اليومية جليلاً كان أمْ ضئيلاً. إنه المنطق الفعلي الذي يظهر عمليتين موضوعيتين في التاريخ البشري: الأولى تخص الموضوعية داخل الجسد، أي هضم الجسد للعادات والتقاليد المترسخة بقوة الماضي والتي ولدها الماضي ثم انصهارها فيه لكي تصبح جزءاً لا يتجزأ منه. والثانية تخص تموضع العادات والتقاليد داخل المؤسسات وتجسّدها وانصهارها في المؤسسات» (انظر أيضاً كتاب بورديو المذكور سابقاً، ص 94-95).

هكذا نجد أنَّ الحسّ العملي، أو الحاسة العملية الفطرية التي توجه تصرفاتنا في حياتنا اليومية تختلف كلياً عن المفهومَ الثنائي، أو الازدواجي للفعل البشري: أي الوعي بالفعل من جهة، ثم تنفيذ الوعي عملياً من جهة أخرى. الحس العلمي لا يعترف بهذا الانقسام الثنائي لأنَّ التجربة

(*) بيير بورديو، الحسّ العملي، منشورات مينوي، باريس 1980، ص 191-192.

العملية تدحضه. فالإنسان عندما يتصرف، يتصرف بشكل عضوي مباشر، وهذا لا يعني أنه لا يفكر بما يفعل أو غير واعٍ لما يفعل، وإنما يعني أنه واعٍ وغير واعٍ في الوقت ذاته. فالإنسان، أيّ إنسان، مشكل من تاريخ وماضٍ محدّد وعادات وتقاليد منصهرة في روحه وجسده على مرّ الزمن. وبالتالي فعندما يقوم برد فعل ما على حدث ما فإنه لا يتصرف وحده، ولا يحدّد نوعية ردّ فعله وحده، لكأن تاريخاً وماضياً وجماعة بأكملها تتصرف من خلاله!... وحتى عادات وتقاليد مجتمعه منغرسة ومترسخة في جسده وليس فقط في روحه.

ضمن هذا المعنى نفهم كيف أنّ الرؤيا الأخلاقية في الإسلام، بكلتا نسختيها الدينية والفلسفية، قد حاولت هي الأخرى أيضاً أن تفرض المنطق الثنائي الانقسامي وذلك بإلحاحها على مفهوم محاسبة النفس والتمييز القاطع والواضح بين الخير/ والشر، وبين الصحيح/ والخاطىء عن طريق الوعي الذاتي وحده. وقد رسخ ذلك أخلاقية مثالية وميتافيزيقية في الإسلام كما حصل في التراثات الأخرى من مسيحية وأوروبية وغيرها. وقد أدّى ذلك إلى حصول الأخطاء نفسها في التأويل، والتشويه نفسه للواقع كما يحصل الآن في العلوم الاجتماعية (أو في بعض اتجاهاتها) التي تزيد من حدة الرؤيا الثنوية الانقسامية من خلال مقولاتها ومصطلحاتها. فالخير والشر ليسا منقسمين انقساماً مطلقاً وفاصلاً عن بعضهما بعضاً، وإنما هناك تدرجات متوسطة بينهما، يضاف إلى ذلك أنهما يختلفان من بيئة إلى أخرى، ومن مجتمع إلى مجتمع آخر. فما يعتبر خيراً هنا قد يعتبر شراً هناك، وما يعتبر جميلاً قد يعتبر قبيحاً. وقل ذلك عن بقية التقسيمات الثنوية التي تخصّ الصح والخطأ وغيرهما. فهناك تداخلات وتدرجات أكثر تعقيداً مما نظنّ بينهما. والتجربة العملية التي نمارسها كل يوم تثبت ذلك. فعمليات تبادل العطايا والهبات الرمزية هي التي تؤمن تجسيدَ العادات المتأصلة في جسد الإنسان وليس فقط في وعيه. ونقصد بالعادات المتأصلة التصورات الراسخة عن الأخلاق والقيمة في مجتمع ما والتي تنظم العلاقات الاجتماعية الواقعية وتتحكّم بها. ولكي ندرس عمليات التبادل هذه (أي تبادل العطايا الرمزية من عادات وتقاليد وزواج وأفراح واحترام وكل الرأسمال الرمزي) لا ينبغي علينا التركيز على القيم المنصوص عليها في الخطاب الأخلاقي الرسمي والظاهري، وإنما على الممارسات الدائمة والفعلية كالأعياد والاحتفالات والزيارات المتبادلة بين الطرفَيْن واستراتيجيات الزواج والحجّ إلى أضرحة الأولياء الصالحين، إلخ... إذا ما فعلنا ذلك فإننا نتوصّل عندئذ، إلى «الأرضية الحقيقية والعميقة للحياة الفعلية» وذلك بعد أنْ نكون قد اخترقنا طبقات التصورات الأخلاقية والدينية السائدة التي يستخدمها الناس لتفسير ممارساتهم وتصرفاتهم أو لتقنيعها وحجبها. هكذا نفعل كما يفعل عالم الأركيولوجيا الذي يخترق طبقات الأرض السطحية لكي يتوصل إلى الأرضية الحقيقية التي يبحث عنها. ولكن لا ينبغي علينا الاستهانة بأهمية هذه التصورات التي تغذي ما كنا قد دعوناه بالمخيال الاجتماعي والتي تتحكم بالتالي بمقدرة الناس على إنتاج وإعادة توليد الممارسات والتصرّفات التي تكوّن النظام الاجتماعي القائم وترسخه.

إننا نخرج، بعد القيام بتحريات أنتربولوجية واتنولوجية كهذه، أكثر خبرةً وغنى من الناحيتين المنهجية والإبستمولوجية. والواقع أنّ هذه التحريات الميدانية المنصبة على دراسة الحسّ العملي،

أو القانون العملي للمجتمعات التي لا تعرف الكتابة ولا الثقافة المكتوبة لا تنطبق فقط على الجماعات التي تتكلم لغة غير مكتوبة كالبربرية مثلاً، وإنما تنطبق أيضاً على كل الجماعات الناطقة بالعربية كلهجات شفهية فقط. وبعد أن نقوم بهذه التحرّيات ونعود إلى الأوساط الحضرية في المدن ذات الثقافة العالمة والفصحى التي حاولت عقلنة الممارسات الأخلاقية - الدينية فإننا نستطيع أن نقيس عندئذ مدى حجم التمويهات والخيالات في هذه التصورات التي شكلتها عن نفسها وعن «الأرضية الحقيقية لوجودها وحياتها». عندئذ وعندئذ فقط نستطيع أن نقوم بنقد أنتربولوجي وفلسفي للدين و «للرؤى» التي يلهمها أو يفرضها[19]. وهذا هو المشروع الذي سوف تتوضح معالمه الرئيسية أكثر فأكثر من خلال الفصل التالي.

هوامش الفصل الثالث

(1) أعدّد هنا عناوينَ فصولِ كتاب مكارم الأخلاق للطبرسي.

(2) وهذا ما تدرسه الكتب الخاصة بالفراسة.

(3) انظر لويس ماسينيون في كتابه: دراسة عن أصول المعجم التقني للتصوّف الإسلامي، منشورات فران، باريس 1954. قارن بينه وبين ما قلته أنا شخصياً عن معجم الأخلاق في الإسلام، وذلك في دراستي الموجودة في كتاب: مقالات في الفكر الإسلامي: مساهمة في دراسة معجم الأخلاق الإسلامية، ص 319-351.

L. Massignon: *Essai sur les origines du Lexique technique de la mystique musulumane*, J. Vrin, Paris, 1954.

(4) يمكن للقارىء أنْ يطّلع على المزيد من التفصيلات عن هذا الجانب من الأدبيات الأخلاقية الدنيوية في كتابي عن الإنسية العربية، وفي كتابي: مقالات في الفكر الإسلامي. وأما فيما يخصّ التوحيدي، فيمكن للقارىء أن يطلع على كتاب مارك بيرجي بالفرنسية: من أجل الإنسية المعاشة فعلاً: أبو حيان التوحيدي، دمشق 1979. وأما فيما يخصّ مفهوم الحكمة الخالدة، فانظر أيضاً دراسة محمد أركون: كيف تقرأ كتاب جاويدان خيراد (الحكمة الخالدة)؟ وذلك في كتاب: نقد العقل الإسلامي، ص 273-296.

Marc Bergé: *Pour un humanisme vécu*: Abû Hayyân al-Tawhîdî, Damas, 1979.

(5) انظر كتاب محسن مهدي بالإنكليزية: فلسفة التاريخ لدى ابن خلدون، ص 71 لندن 1957. وأما فيما يخصّ مسكويه، فانظر كتابي عن: الإنسية العربية ص 329-353، ثم انظر دراستي: علم الأخلاق والتاريخ، طبقاً لتجارب الأمم في كتابي: مقالات في الفكر الإسلامي ص 51-86؛ ثم إقرأ بشكل خاص مقدمة كتاب: تجارب الأمم.

Muhsin Mahdi: *Ibn Khaldûn's Philosophy of history*, Londres, 1957.

(6) كتب الحديث الإسلامية عند الشيعة هي التالية: الكافي في علم الدين للكليني (مات عام 328 هـ/ 939 م) طبعة كراتشي 1965 ثم كتاب: من لا يحضره الفقيه لابن بابويه (381 هـ/ 991 م) طبعة الخرسان، النجف 1957، ثم كتاب: تهذيب الأحكام لأبي جعفر الطوسي (460 هـ/ 1068 م).

(7) من أجل المزيد من التفاصيل، أنظر كتاب ج. ف. حوراني بالإنكليزية: العقلانية الإسلامية. مرجع مذكور سابقاً.

(8) انظر بهذا الصدد كتاب محمد أحمد شريف بالإنكليزية: نظرية الغزالي في الفضيلة، مرجع مذكور سابقاً. نجد أنّ الغزالي تابع لمسكويه فيما يخص جدول الفضائل. وسوف نفصّل الكلام في هذه النقطة عندما نتحدّث عن كتاب تهذيب الأخلاق لمسكويه.

Moh. Ahmad Sherif: *Ghazâlî's Theory of Virtue*.

(9) أنظر دراستي: علم الأخلاق الإسلامي بحسب الماوردي في كتابي: مقالات في الفكر الإسلامي ص 251-281.

(10) تعبر هذه الملاحظة بطبيعة الحال عن وجهة نظر المؤرخ المحلل الحديث وليس عن وجهة نظر مسكويه. فهذا الأخير كان مقتنعاً بأنه مخلص لتعاليم المعلمين الكبار وخصوصاً أرسطو.

(11) فيما يخص الاطلاع على الجدول الكامل للفضائل والرذائل نحيل القارىء إلى كتاب تهذيب الأخلاق، ص 27-34.

انظر كتاب الشوامل ص 353: «الأشياء الموجودة في العقل بالذات العقل وهي ما ندعوه بالأوائل. وهي غير موجودة في مادة ولا تحتاج إلى مادة».

(12) هذا هو عنوان كتاب للفيلسوف الفرنسي جان لادرير، منشورات أوبييه/ اليونسكو، باريس 1977. عندما أقول بأنّ المشروع الفلسفي قد اختفى من الأفق الثقافي للفكر العربي الإسلامي بعد ابن رشد، فإن ذلك لا يعني أنني أهمل المساهمة التي قدمها ابن خلدون (مات عام 808 هـ/ 1406 م) فيما يخصّ فلسفة التاريخ، أو الشاطبي (مات 790 هـ/ 1388 م)، فيما يخص فلسفة القانون. ولكن هذين المفكّرين على الرغم من إبداعهما كلٌ في مجاله الخاص بقيا فقيهَيْن لاهوتيين فيما يخص نقد المعرفة. نقصد بذلك أنّ العقل البشري بالنسبة لهما يظل يمارس فعله ودوره وفعاليته داخل الأطر الصارمة للمحورية الأخلاقية القرآنية كما كانت قد بلورت عليه من قبل المدرسة المالكية في القانون والأشعرية في علم الكلام واللاهوت. إنهما لا يخرجان عن نطاق النظرة التيولوجية ولا يحاولون اختراقها.

Jean Ladrière: *Les enjeux de la rationalité*. Aubier/ Unesco, Paris, 1977.

(13) أنظر مراجعتي النقدية للكتاب في المجلة الألمانية دير إسلام عام 1982 مجلد 59، جزء 2، ص 338-340. وانظر ما قلته عن التعددية الاجتماعية والأيديولوجية للإسلامات (أي أنواع الإسلام) في مجلة: هيرودوت الجغرافية الفرنسية. محور بعنوان: جيوسياسية الإسلامات، 1984، رقم العدد 35، ص 19-34.

M. Arkoun: - *Der Islam*, 1982, t.59, 2, p.328p340.
- *Hérodote, Géopolitiques des islam(s)*, 1984, 35, p.19-34.

(14) أنظر كتاب جوزيف شلحود بالفرنسية: القانون أو العرف في المجتمع البدوي. بحوث إناسية اتنولوجية عن مفهوم العرف، أو قانون البدو، منشورات مارسيل ريفيير، باريس 1971.

Joseph Cheldhod: *Le droit dans la société bédouine*. Recherches ethnologiques sur le *ʿurf* ou droit coutumier des bédouins, Marcel Rivière, Paris, 1971.

(15) أنظر مقالة المؤرخ الفرنسي كلود كاهين عن «الفتوة» في أنسيكلوبيديا الإسلام، الطبعة الثانية. وانظر أيضاً كتاب سمحا صبري بالفرنسية أيضاً: الحركات الشعبية في بغداد في الفترة العباسية بين القرنين التاسع والحادي عشر، منشورات أدريان ميزون نيف، باريس 1981.

Claude Cahen: *article «Futuwwa» dans l'Encyclopédie de l'Islam*, 2e ed. et Simha Sabari: *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque abbaside*, IXe-XIe siècles, Adrieu Maison neuve, Paris, 1981.

(16) أثير هنا مشكلة تخص التاريخ كنت قد عالجتها في كتابي: نقد العقل الإسلامي، ص 299-325.

(17) أنظر كتاب بيير بورديو: الحس العمليّ أو العفوي المباشر، منشورات مينوي، باريس 1980.

Pierre Bourdieu: *Le Sens pratique*, Minuit, Paris, 1980.

(18) انظر كتابي: نحو نقد العقل الإسلامي ص 299-325. أنظر أيضاً، أطروحة محمد قبلي: المجتمع والسلطة والدين في المغرب الأقصى في نهاية العصور الوسطى، منشورات ميزون نيف أي لاروز، باريس 1986.

M. Kably, *Société, Pouvoir et religion ou Maroc à la fin du Moyrn Age*, maison neuve et larose, Paris, 1986.

(19) إنّ الباحث الإنكليزي روا موتاهيديه لا يستخدم المنهجية الأركيولوجية التي أطبقها هنا وأحددها، ولكن، على الرغم من ذلك، فإنه يقدّم معلومات ومعطيات مهمة عن كيفية اشتغال وآلية «القيم» الأخلاقية في المجتمع البويهي في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. أنظر بهذا الصدد كتابه: الولاء والزعامة في المجتمع الإسلامي الأولي، مرجع مذكور سابقاً.

الفصل الرابع

- IV -

الرؤى السياسية والتاريخ المحسوس

1 ـ تأملات تمهيدية

إنّ هذا المقطع المدبّج بأسلوب الأدب العربي الكلاسيكي ذي النمط المعروف، يشتمل على المفردات الأساسية للرؤيا السياسية التقليدية التي استعارها الكتّاب المسلمون من التراث الإيراني العتيق «أي مرايا الملوك». وهذا المقطع نفسه يمكن أن نجده مع بعض التعديلات البسيطة في مقدمة ابن خلدون[1]. وهذا يدلنا على مدى هوس المتخيَّل الأخلاقي والسياسي الإسلامي بمفاهيم الدولة، والشريعة، والسياسة، والملك، والعدل. وينبغي أن نضيف إليها أيضاً الخلافة والإمامة.

من المشروع والضروري أن نعود للتحدّث هنا عن وجودمتخيَّل محدّد بنمطه ووظائفيته: إنه المتخيَّل الإسلامي. ذلك أنه منذ أنْ كانت قد حصلت تجربة المدينة (المقصود ظهور الإسلام)، فإن آمال المسلمين لم تنفكّ تحلم وتتعلّق بإيجاد المدينة الفاضلة والمثل، المشكّلة والمحكومة، بشكل كامل من قبل المبادىء التي كان النبي قد طبقها عندما أسس دولة المدينة. لقد أصبحت هذه الدولة مثالاً نموذجياً أعلى يتحكّم بوعي كل المسلمين، لدرجة أنه فقد تاريخيته، أو طابعه التاريخي المحسوس، لكي يتحوّل إلى مثال تقديسي أكبر خارج التاريخ. وراح هذا المتخيَّل يتضخّم ويتوسّع بمقدار حجم الهزائم التي واجهه بها التاريخ وتجربة حكم الخلافة التاريخية المحسوسة المرتطمة بأرض الواقع، ثم تجربة حكم السلطنة في الإسلام. فالآمال الكبار التي علّقت على هذين النموذجين من الحكم خابت عندما اصطدمت بواقع الحال. وهذه هي مأساة الوعي القائم على المتخيل. أي الوعي الأسطوري. إنه يرفض الاعتراف بالواقع وتعقيداته، فيفاجأ بالتناقض الصارخ والهائل بين المثال والواقع. ونلاحظ اليوم في أزمتنا الحديثة أنّ التضادّ بين الأمل الحالم بحكومة مثالية مطابقة لمبادىء الشريعة وبين الأنظمة السياسية، التي فرضت جميعها عن طريق الانقلابات والقوة المسلحة، قد بلغ أوْجه، وعاد إلى الظهور من جديد. فقد عادت الحركات الإسلامياتية إلى الظهور في الساحة من جديد. وهي تذكرنا بمثيلاتها في التاريخ العربي الإسلامي القديم والوسيط. وهي تستمد قوّتها وفعاليتها على التجييش والتعبئة من

المتخيَّل الذي غذته عبر القرون النداءاتُ التي تحثّ على احترام الشرعية ورفض القادة الذين تعاقبوا على السلطة في تطبيق سياسة شرعية. وهكذا بقيت هذه السياسة حلماً مثالياً تطمح إليه جماهيرُ المؤمنين، جيلاً بعد جيل، دون أن يتحقّق في أيٍّ يوم من الأيام. ولا نزال نعيش هذا الحلم حتى الآن، بل إننا نعيشه اليوم في أواخر القرن العشرين أكثر من أيٍّ وقت مضى!

لكي نفهم بالفعل الرؤى السياسية (أو العقائد السياسية) التي انتشرت ونمت في أرض الإسلام، فإنه من الضروري أن نؤسس هنا علمَ اجتماعِ الأمل. ان ضرورة هذا العلم تبدو ملحّة بشكل أكثر ممّا يخص علم الأخلاق. نقصد بعلم اجتماع الأمل دراسةَ الآمال والتطلعات التي حلم بها المسلمون عبر الأجيال، وملأت عليهم أقطار وعيهم دراسة سوسيولوجية متينة تشمل مختلفَ الفئات والطبقات الاجتماعية. فالواقع أنَّ السياسة التي اتبعتها مختلف السلالات المالكة التي تعاقبت على الحكم منذ الأمويين قد أثّرت على مختلف أفراد الرعيّة وإنْ بدرجات متفاوتة. لقد أثّرت على النخبة وعلى الجماهير (أو على الخاصة/ والعامة بحسب التعبير الإسلامي الكلاسيكي). وكل هذه الفئات كان قلبها يمتلىء بالتّوق والانتظار لكي تتحقّق العدالة المثالية الموعودة كما كانت في زمن صافٍ يفوق كل الأزمان: زمن النبي. وكانت هذه العدالة الموعودة قد استخدمت كشعار لتحريك الجماهير من قبل كل الشخصيات الدينية التي اتخذت لقب المهديّ في شتى أقطار الإسلام، أو من قبل زعماء التمرّد والانتفاضات والثورات. لقد استغل هؤلاء عاطفة الأمل لدى جماهير المؤمنين وعرفوا كيف يحركونها من خلالها. كان الباحث الفرنسي هنري ديروش قد ألّف كتاباً ممتعاً بهذا الخصوص عنوانه: سوسيولوجيا الأمل(*) (أو علم اجتماع الأمل). فقد طرح تساؤلات مهمة حول كيفية تبلور الحلم وتشكّله داخل الأطر الاجتماعية، ومن خلال الأطر الاجتماعية (المقصود بالإطار الاجتماعي وسطاً اجتماعياً ما ذا بنية متساوقة أو منسجمة). ثم طرح بالمقابل مسألة كيف أنَّ الحلم بدوره يساهم في تشكيل المجتمع وبلورته وتسيير دفّته. وعندما نقوم بدراسة سوسيولوجيا دقيقة كهذه فإننا نتوصل، عندئذ، إلى القوانين العميقة التي تتحكم بالعقلية الجماعية وأدْلَجَة الجماهير. ينبغي أن نعلم أنَّ الحياة لا تنتظر ولا تعرف الانتظار. فمطاليبها وحاجياتها تتطلّب الإشباع، وإذا لم تُشبَع فوراً، أو في الوقت المناسب، فإن هذا الانتظار يتحوّل إلى إحباط، والإحباط يقود المرء إلى أن يرمي نفسه في أحضان الوهم والأمل الطوباوي الذي يشكل العزاء الأخير في زمن لا عزاء فيه. نقول ذلك، ونحن نفكر بتلك الشعوب العربية والإسلامية وبالملايين من شبيبتها الصاعدة التي تدقّ على أبوابنا اليوم بكل آمالها ورغباتها وتطلعاتها ولا أحد يفتح الباب. كيف يمكن أن نلوم هذه الجماهير الواسعة من الشبيبة إذا ما قذفت بأنفسها في أحضان الأيديولوجيات الإسلامياتية التي تقدم لها الأمل بالخلاص؟ كيف يمكن ألاّ نفهم وضعها وهي تحترق انتظاراً لكي تدخل العالم الحديث بكل رغباته وجاذبيته واستهلاكه؟ عندما تفقد هذه الشبيبة الأمل في كل شيء فإنها سترمي بنفسها في أحضان الأيديولوجيات التي حركت آباءها وأجدادها من قبل. ولكن المصيبة هو أنَّ هذه الأيديولوجيات لن تحلّ لها مشكلتها، وإنما ستزيدها استلاباً وتفاقماً. كان أنطونيو غرامشي قد تحدث عن مثل هذه الحالة وكشف عن العناصر الطوباوية في الاشتراكية «العلمية»، وعن

(*) سوسيولوجيا الأمل (أو علم اجتماع الأمل)، منشورات كلامان ليفي، باريس، 1973.
Henri Desroches: *Sociologie de l'espérance*, Clamann-lévy, Paris, 1973.

العناصر العلمية في الاشتراكية الطوباوية. فالعلم وحده لا يحرّك الجماهير، والعقل وحده لا يثير قلبها، وإنما ينبغي أن تنضاف إلى ذلك الأحلام الوردية والشعارات الطوباوية البهيجة والمفرحة حتى ولو كانت كاذبة. إنها وحدها القادرة على جذب الجماهير وتجييشها.

نحن نعلم أنّ الإسلام الحالي يرفع أحياناً شعاراتٍ اشتراكيةً فوق علمية (تتجاوز العلم والاشتراكية العلمية). وهو يعتقد أنها ليست طوباوية أبداً لأنها كانت قد تحقّقت على أرض الواقع من خلال تجربة المدينة أو الدولة التي أسسها النبي. ثم يعتقد أنها كانت قد تجسّدت في التاريخ من وقت لآخر بعدئذ على يد الأئمة المصلحين، أو أولئك الذين اتخذوا لقب المهدي وقلّدوا نموذج المدينة الأكبر والأمثل. وقد أصبحت هذه الفكرة ذات مصداقية أكثر فأكثر لدى المناضلين الإسلامياتيين وانتشرت في أوساط جماهيرية غفيرة في الفترة الماضية وحتى الآن. إنها تمثل إحدى التجليات الأكثر تكرراً في التاريخ الإسلامي، والأكثر دلالة على الأمل الجماعي الإسلامي. ويمكن أن نجد بسهولة في هذا الأمل الجماعي الذي يحرّك الجماهير بالملايين، ويجبّ إليها الشهادة، المكوناتِ الأساسيةَ الثلاثةَ لكل نزعة مهدوية إنقاذية. هذه المكونات الثلاثة هي: أولاً: القائد أو الإمام أو المهدي، وسابقاً كان النبي نفسه. وثانياً: مملكة العدالة التي وعدت بها جماهير المؤمنين منذ البداية والتي تحققت أخيراً للجميع على يد الإمام أو المهدي، والتي ستوصل المؤمنين إلى النجاة في الدار الآخرة. وثالثاً: عدّ أعمال الإمام، أو تلك التي أنجزت ضمن خطه وإرشاده من أجل تجسيد مملكة العدل على هذه الأرض أخيراً.

يتّضح للقارىء أننا نستخدم مصطلحات التحليل الأنتربولوجي الذي يخلع نوعاً من العقلنة على رؤيا شعبوية أسطورية تشيعها في أوساط الجماهير وتعمّمها الأدبيات الأخروية. وهذه الأدبيات لا تنفصل عن التعاليم الأخلاقية والسياسية الإسلامية. وأكبر دليل على ذلك كتاب: إحياء علوم الدين للغزالي، أحد أشهر الكتب تأثيراً وشيوعاً في الإسلام. فالغزالي يجمع فيه بأسلوب توفيقي واضح ذي هدف تربوي وتلقيني مختاراتٍ غنيةً من الكتب السابقة عليه في مجال الفقه والأخلاق والسياسة والعبادات والتصوّف. ثم يعجن كل ذلك ويصهره ويوجهه نحو النجاة في الدار الآخرة التي تشكل غاية الغايات. ويشهد على ذلك الجزء الأخير المكرّس للتفكير بالموت وما يجيء بعد، أو بحسب لغة الغزالي: فكر الموت وما بعده.

وفي أثناء حديثه عن العلوم العقلية من حساب وهندسة وفلك وغيرها يقول: «ثم العلوم ثلاثة: عقلي محض لا يحث الشرع عليه، ولا يندب إليه كالحساب والهندسة والنجوم وأمثاله من العلوم. فهي بين ظنون كاذبة غير لائقة» وإنّ بعض الظن إثم، وبين علوم صادقة لا منفعة لها ونعوذ بالله من علم لا ينفع. وليست المنفعة في الشهوات الحاضرة، والنعم الفاخرة فإنها فانية دائرة، بل النفع ثواب دار الآخرة[٤]».

في الواقع، إنّ التراث السكولاستيكي التكراري كان قد سار في الخط الفكري نفسه الذي اختطه الغزالي بعد القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. وعندئذ تغلّب الفقه على غيره من العلوم الإسلامية، وتلاقت فيه الاهتمامات الأخلاقية والسياسية والقانونية بعد أن تموضعت ضمن منظور أخروي. وقد ساهم الغزالي شخصياً في إعطاء الأولوية لعلم الفقه، وذلك بتأليفه لكتاب المستصفى من علم الأصول. جاء فيه:

«وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع. وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل: فلا هو تصرّف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبنيّ على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد. ولأجل شرف علم الفقه وسببه وفر الله دواعي الخلق على طلبه، وكان العلماء به أرفع مكاناً، وأجلهم شأناً، وأكثرهم اتباعاً وأعواناً»[3].

ونحن نعلم أنّ أحد الكتب الأكثر انتشاراً للخميني يتخذ العنوان التالي: ولاية الفقيه، أي حكم الفقيه بالمعنى الذي حدده الغزالي؛ مع الأخذ بعين الاعتبار طبعاً لموقفهما التيولوجي المختلف من مسألة الإمامة. فالغزالي يؤيد الموقف السني والخميني الموقف الشيعي.

ينبغي علينا، بالفعل، التركيز على خصائص علم الفقه هذا الذي يتيح لنا أن ندخل الى الفضاء العقلي الذي تتشكّل وتتأسس فيه شروطُ وجود المسلم في هذه الحياة، وفي الحياة الأخرى، وذلك بشكل استدلالي منطقي وخيالي في آن معاً. فالجانب الاستدلالي المنطقي يتمثّل بأصول الفقه التي مورست في الإسلام كنظرية للسيادة التشريعية لله. كما ويتمثل بعلم الفروع، أي الأحكام القانونية الدقيقة المتعلقة بالقانون الخاص والقانون العام ثم يتمثل بعلم الأخلاق الذي تكمن مهمته في الإفصاح عن القيم المتضّمنة في الفقه، وذلك على هيئة النصائح أو النواميس والمعايير. ثم هناك الجانب الخيالي من علم الفقه هذا. ونقصد به تجسيمَ العالم الأخروي اللامرئي بالصور. وهذا الجانب مزدهر ليس فقط في الأدبيات الأخروية الإسلامية، وإنما أيضاً في كل ممارسة ثقافية أو شعائرية (كالصلاة، والصوم، والحج، وتلاوة القرآن). سوف نرى، فيما بعد، أنه حتى في الجانب الاستدلالي المنطقي من الفقه يوجد جزء من الخيال أو المتخيِّل، وذلك بمعنى أن أصول الفقه وفروعه (خصوصاً فيما يتعلّق بالقانون العام)، يشكّلان في الواقع عقلانية خيالية. نقصد بذلك أنهما يحذفان بسهولة مبالغ فيها كل الصعوبات النظرية الخاصة بالتأويل والمعطيات التاريخية الكبرى كالصراع الدائم والعنيف على خلافة النبي بعد موته مثلاً. وبالتالي فإنّ العقلانية الموجودة فيهما والتي يفتخر الفقهاء بدرجة علميتها ودقتها وتقنيتها ليست في الواقع إلا عقلانيةً جزئيةً ومحدودة جداً.

إذا ما أخذنا بعين الاعتبار كل هذه المعطيات (وكيف يمكن ألا نأخذها؟) فإننا نعرف إلى أيّ مدى يبدو قاصراً مصطلح السياسة، والرؤيا السياسية إذا ما اقتصرت على مسائل الدولة بالمعنى الحديث للكلمة وعلى أخذ السلطة وممارستها والعلاقات بين القادة والرعية، أي باختصار، إدارة كلّ الشؤون الزمنية كما هي سائدة الآن في الأنظمة السياسية الحديثة. فهذا المصطلح لا ينطبق على الإسلام إلا إذا عدلناه ووسّعناه. نحن نعلم أنّ القطيعة التي عاشها الغرب منذ القرن السادس عشر بين السياسة الدنيوية والسياسة الروحية (أو ما يدعوه الفكر الإسلامي بالسياسة الشرعية التي تتقيّد كلياً بالسيادة التشريعية لله)، هي الآن في طور الحصول في الإسلام والمجتمعات الإسلامية ضمن ظروف شديدة الخصوصية كما أوضحنا سابقاً. ينبغي ألاّ نغترّ بالمظاهر والثورات السياسية التي حصلت باسم الإسلام مؤخراً وانتشار الحركات الإسلامياتية في مجتمعات كثيرة. فهذه الظواهر ليست دليلاً على «عودة الدين أو العامل الديني» كما يوهمنا بذلك الخطابُ الصحفي الغربي السريع والسطحي، وإنما هي دليل على شيء آخر معاكس تماماً. فما

يحصل الآن في المجتمعات الإسلامية والعربية، هو عبارة عن استخدام عنيف ومتطرّف للمفردات والشعارات والمرجعيات الدينية، من أجل تمويه وتغطية عملية العلمنة والدنيوة الجذرية، التي هي الآن في طور الحصول في هذه المجتمعات بالذات. هكذا ينبغي أن نفهم ما حصل في السنوات العشر الأخيرة، ومن الخطأ الكبير أن نعتبره دلالة على عودة الإسلام، أو الدين، أو ما إلى ذلك. فالإسلام لم يكن غائباً عن هذه المجتمعات في أيّ يوم من الأيام حتى يعود الآن! إنّ مصطلح العودة هنا لا ينطبق إلاّ على المجتمعات الغربية الحديثة التي كانت قد شهدت عملية العلمنة على كافة الأصعدة. إنّ المخاض العسير الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية الآن ليس مخاضَ عودةِ الدين، وإنما مخاضُ العلمنةِ ومواجهةِ مسائل التنمية والاقتصاد والتحديث وما إليها.

في الواقع، إنّ عملية تمويه وحجب القوى والآليات الحقيقية للحياة السياسية موجودة في كل المجتمعات البشرية، وليست مقتصرة على المجتمعات التي يسيطر فيها الدين الإسلامي. فقط ينبغي علينا أن نبيّن كيفياتِ هذا الوجود في المجتمعات الإسلامية ومدى أهميتها والانعكاسات الناتجة عنها. وللقيام بذلك ينبغي علينا أن نعود صعداً في الزمن إلى الوراء، حتى نصل إلى زمن النبي والصراعات التي دارت حول خلافته. ولن نفعل ذلك لكي نكرّر، مرة أخرى، رواية تلك الأحداث الخارجية المعروفة التي كانت قد حددتها سابقاً الأدبياتُ التاريخية الإسلامية. فهذه أشياء أصبحت أكثر من معروفة، وتحوّلت إلى كليشهات مكرورة حتى في الأدبيات الاستشراقية. وإنما سوف نحاول تركيز الانتباه والدراسة على الشروط الاجتماعية ـ الثقافية والحتميات الأيديولوجية التي أحاطت بذلك وأثّرت على كلا التيارين الكبيرين اللذين تفرّعا بعدئذ عن التجربة الأم. نقصد بذلك رؤيا العالم الخاصة بالفقهاء ـ المتكلمين من جهة، ثم رؤيا العالم الخاصة بالفلاسفة من جهة أخرى.

2 ـ الرؤيا الإسلامية «السنية»

تعرّف الأرثوذكسية أيتمولوجياً وأصلياً بالرأي الصحيح أو الطريق المستقيم. وكانت هذه الأرثوذكسية قد شكلت الدافع الأول لكل المناقشات والمعارك التي دارت بين المسلمين بعد موت النبي مباشرة. وكانت هي الرهان الأكبر لكل هذه المناقشات. فالمعارك التي دارت كانت تحوم حول السؤال التالي: ما هو الإسلام الصحيح؟ وكانت كل فرقة تدّعي أنها تملكه دون غيرها. فالنبي كان قد طبق للمرة الأولى، وبالشكل الأكثر أرثوذكسية، (أي صحة)، إرادة الله وأوامره الواردة في القرآن. ولكنه لم يخلّف وراءه تعليماتٍ واضحةً صريحةً بخصوص كل النقاط والمسائل، أي تعليمات تمكن كلّ المؤمنين من السير بهدى وأمان على الطريق المستقيم، طريق الهدى والرشاد. هنا تكمن المشكلة، ومن هنا انبثقت الخلافات وتفرعت الآراء والفِرق. فقد لزم على المسلمين أن يلجأوا إلى الشهود المختلفين وآرائهم من أجل معرفة الطريق المستقيم والحل الإسلامي الصحيح بخصوص كل مشكلة وكل نقطة. وبعد أن التقطوا وسجلوا كل الشهادات «الصحيحة» (أي القرآن والحديث أساساً) عن النبي من أصحابه لزم على المسلمين القيام بجهد للتفسير والتأويل لكي يستخرجوا من النصوص المقدسة قواعدَ السلوكِ المستقيم. وقد جرت

هاتان العمليتان (أي جمع الشهادات وتدوينها من جهة، ثم التفسير من جهة أخرى) في جوّ من الحرب الأهلية (الفتنة) التي كان ينبغي عليهما، بالضبط، أنْ يجنباها المسلمين ويقيانهم شرّهما بواسطة فرض الإرادة الحقيقية لله ورسوله. وكان أول موضوع للخلاف المطلق الذي لا علاج له يدور حول المسألة التالية: وجود أو عدم وجود نصّ صريح بتولية علي بن أبي طالب الخلافة بعد موت النبي. بمعنى آخر، فإن الخلاف كان يتركّز حول النقل الصحيح، أو غير الصحيح لنصوص القرآن والنبي بخصوص هذه المسألة الحاسمة في تاريخ الإسلام.

هكذا تشكّلت العقيدتان الشيعية والسنية حول الخلافة والإمامة، وتبلورتا تدريجياً خلال القرنين الأول والثاني للهجرة. فقد قبل السنيون بخلافة الأمر الواقع التي فرضت بالقوة عن طريق الأمويين، ثم العباسيين، في حين أنّ الشيعة عارضوا ذلك برؤيا شرعية خاصة بالإمامة. تتمحور هذه الرؤيا الشرعية حول مبدأ الأفضلية: أي أفضلية علي على جميع الصحابة، من حيث ميزاته الجسدية والأخلاقية والعلمية والدينية. ولكي يبرهن الشيعة على هذه الأفضلية فإنهم يستخدمون الأصول الدينية نفسها التي يستخدمها السنة في حججهم: أي القرآن والحديث النبوي. وكل منهما ينطلق من التفسير الذي يؤيد وجهة نظره.

كان العلامة الحلّي (مات عام 726 هـ/ 1326 م) قد عرض في كتاب مشهور[4] النصوصَ المدنّسة التي تبرهن بشكل قاطع على حق علي وذريته في احتلال منصب الإمامة وشرعية هذا الحق. ثم علّق الحلّي على هذه النصوص وشرحها في كتابه المذكور. وقد استشهد الحلي بتأييد وجهة نظره بأربعين آية قرآنية وأحد عشر حديثاً نبوياً تشير بصراحة إلى علي. وكان أكثر الأحاديث محطةً للخلاف هو حديث غديرخم، حيث يُقال بأنّ النبي محمداً، بعد أربعة أيام من قيامه بحجة الوداع بصحبة عليٍ، توقف في غديرخم بتاريخ 18 ذو الحجة من السنة العاشرة للهجرة/ عام 632 م وخطب قائلاً:

«من كنت مولاه فعليّ مولاه. اللهم والِ من والاه وعادِ من عاداه»[5].

راح ابن تيمية يدحض، نقطة فنقطة وحجة فحجة، مواقف الحلي المعروضة في كتابه المذكور، منهاج الكرامة، والتي تمثل مواقف التراث الشيعي كله. وجاء دفاع ابن تيمية عن الموقف السني في كتابه المعروف منهاج السنّة.

وهذان الكتابان يقدمان فكرة واضحة جداً عن كلا التراثَيْن الكبيرَيْن في الإسلام، وكلتا الرؤيتين «الأرثوذكسيتين» (أي الصحيحتين كل من وجهة نظر أتباعها). لقد تشكلت هاتان الأرثوذكسيتان شيئاً فشيئاً خلال القرون الأولى للإسلام، ثم تبلورتا بشكل نهائي على هيئة وعَيْن جماعيّين اثنين، وعقيدتين لاهوتيتين وسياسيتين في آن معاً. وكل من هاتين العقيدتين تنقض الأخرى لكي تؤكد ذاتها بصفتها وحدها الإسلام الصحيح. إنّ المماحكة الجدالية التي جرت بين الحلي وابن تيمية ليست إلاّ مثالاً واحداً من جملة أمثلة أخرى لا تكاد تعدّ أو تُحصى على الصراع السني/ الشيعي. كانت هذه المناقشة الخلافية قد استعيدت مؤخراً من قبل الشيخ أبو زهرة/ ويوسف مكي العاملي. وقد حلّلت كتابيهما في كتابي، نقد العقل الإسلامي الذي صدر بالعربية

تحت عنوان «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»(*). لقد حللتها ضمن منظور إعادة توحيد الوعي الإسلامي(6) بعد مرور قرون عديدة من التمزّق والصراع والمماحكة الجدالية المسدودة الآفاق.

في الواقع، إنَّ الفكر الإسلامي لم يستطع، من خلال خَطّيه الكبيرين السني والشيعي، أن يموضع المناقشة حتى يومنا هذا على الصعيد الصحيح لإيجاد حل أو منفذ. بل ظلا يحاربان بعضهما بعضاً بذات أسلحة ومحاجات القرون الوسطى المكرورة المملة، التي لا تضيف شيئاً، ولا تزحزح الصخرة من مكانها. لقد فشلا في موضعة المناقشة على الصعيد التاريخي المحض أولاً: أي على الصعيد الذي جرت فيه بالفعل. فكلا الطرفين يعلنان بكل حماس ديني، واعتقاد يقيني، الصحةَ التاريخية للنصوص المحتج بها؛ في الوقت الذي نعلم فيه أنَّ نقل هذه النصوص هو بالذات عرضة للجدال والخلاف! بمعنى آخر فإنَّ ما يُحتَجّ به هو نفسه موضع خلاف وأخذ وردّ. وإذا كانت المناهج الحديثة للنقد التاريخي عاجزةً عن تحقيق الإجماع حول صحة النصوص ونقلها بسبب ضياع الكثير من الشهادات والوثائق عن تلك الفترة الحاسمة من تاريخ الإسلام، فإنه لم يبقَ أمامنا إلاّ اتباع طريق آخر. يتمثل هذا الطريق بالمقارنة والمقارعة بين الفلسفتين السياسيتين المتضمنتين في النظرية السنية والأخرى الشيعية حول مسألة الخلافة والإمامة. نقول هذا، دون أن يعني ذلك التخلّي عن النقد التاريخي للنصوص ونقلها، على الرغم من نقص الكثير من الوثائق والشهادات، وعلى الرغم من رفض المسلمين المؤسف للمناهج الحديثة لهذا النقد التاريخي الأكثر من ضروري. إنَّ هذا العمل المزدوج من النقد التاريخي والتحليل الفلسفي المتحرّر من كل أسبقية دوغمائية، أو تيولوجية، يشكل إحدى المهمات الكبرى المطروحة على الفكر العربي والإسلامي اليوم بشكل أكثر من ملحّ.

سوف نكتفي هنا بطرح بعض الملاحظات الأولية. ينبغي أن نقول بأن المجادلة الشيعية ـ السنية (بكل تنويعاتها من زيدية وإسماعيلية من جهة، ثم معتزلية وأشعرية وحنبلية من جهة أخرى) تنتمي في نهاية المطاف إلى الفضاء الإبستمولوجي نفسه على الرغم من كل الخلافات الظاهرية والسطحية. إنها تنتمي إلى النمط نفسه من إنتاج التاريخ والطراز نفسه من إدراك الحقيقة الاجتماعية والتاريخية. إنَّ الأرضية الإبستمولوجية التي يرتكز عليها كلا الطرفين هي واحدة. وقد يدهش هذا الكلام الكثيرين. ولكن من السهل إثباته. إذ يكفي أنْ ننظر إلى طريقة السني في المحاجة، وطريقة الشيعي في المحاجة لكي نعرف أنهما ينتميان إلى الفضاء العقلي القروسطي نفسه الذي سيطر في المسيحية أيضاً، هذا على الرغم من وقوفهما على طرفي نقيض. سوف نسجل هنا بأنَّ الله كفاعل حاضر دوماً في تاريخ الأمة الموعودة بالنجاة، (أي في البداية كل المؤمنين الذين اتبعوا محمداً)، قد أصبح حقيقة واقعة وشيئاً مألوفاً بالنسبة لوعي المؤمنين أثناء تجربة المدينة، (أي أثناء حكومة النبي بالذات). فالخطاب الإرشادي والتلقيني للقرآن يذكر كلّ مسلمي الأجيال التالية بهذا الحضور الدائم إلى حدّ أنَّ فكرة الزعيم الملهم الذي يتأمل ويتفكر بهذا الحضور المطلق كما فعل النبي قد فرضت نفسها بصفتها مقولةً لا تنفصم أبداً عن الرؤيا

(*) الكتاب صدر عن مركز الإنماء القومي، بيروت/ باريس. ترجمة: هاشم صالح.

والممارسة التي ننعتها اليوم بأنها سياسية. بمعنى آخر، فإنّ الفكرة الإسلامية التوحيدية قد فرضت نفسها في الوسط العربي آنذاك كما فرض التوحيد اليهودي والمسيحي نفسه من قبل. ولكن أسلوب تعيين الزعيم - الوسيط - بقي بحاجة لمن يخترعه أو يختاره من ضمن المجريات والأساليب السائدة آنذاك في المجتمع العربي قبل انبثاق الظاهرة القرآنية. (أي قبل ظهور الإسلام). فالفكرة الإسلامية على الرغم من أنها قد فرضت نفسها، لم تستطع أن تقضي على آليات السلطة كما كانت سائدة في «الجاهلية». بمعنى آخر، فإنّ العصبيات التقليدية واستراتيجيات الهيمنة والتسلّط الخاصة بالعشائر المتنافسة، (أي بشكل أساسي عشيرة بني هاشم وعشيرة بني سفيان، ثم الأنصار مع كل انتماءاتهم المدينية)، قد تداخلت وتفاعلت مع الفكرة الإسلامية والإلحاح الديني الذي يطالب بوجود زعيم يلعب دور الوسيط. وهذا التداخل ما بين العاملين الأساسيين اللذين حسما مصير السلطة في تاريخ الإسلام لم يحظَ حتى اليوم بأيّ تحليل نقدي واضح. ولذلك أسباب. فالواقع أنّ انعدام الوثائق الصحيحة، (أي الموثوقة تاريخياً)، والخاصة بتلك الفترة الأولية من تاريخ الإسلام، قد أفقدنا أشياء ثمينة جداً؛ منها، مثلاً، معرفة الكلام الذي تبادله المتخاصمون والمتنافسون على الخلافة بعد موت النبي مباشرة. فالصورة التي نعرفها عن تلك الفترة هي تلك التي خلفها لنا التراثُ الرسمي، وهي بالتالي مجزوءة وغير دقيقة بطبيعة الحال. ومن الصعب علينا اليوم أن نقدر بدقة نوعيةَ المفاهيم والممارسات والقوى التي جرت عليها الرقابة وغمطت أو شوهت من قبل كتبة التاريخ، أو نقلة الأخبار المتحمّسين للدولة الرسمية، (أي الأموية والعباسية أساساً). لقد حاول هؤلاء، كما هو متوقع، حذفَ خصومهم وفرض صورة عن الأحداث تناسب مصالحهم ودعوها بالصورة «الإسلامية»، في حين أنها صورة حزب واحد، أو جهة واحدة فقط. ولكن هناك معطى تاريخي لا يمكن دحضه، يشهد على الانتصار الفعلي لهذه الصورة هو: تتابع أربع شخصيات على السلطة في المدينة بعد موت النبي هم: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي. ولا يمكن لأحد أنْ ينكر دورهم وانخراطهم إلى جانب محمد. فقد ساهموا بعملهم التاريخي المحسوس، وإخلاصهم للنبي، في تكوين الوعي الإسلامي بوجود تاريخ تحركه إرادة الله. لقد قووا هذا الوعي ونشروه حتى أصبح متماسكاً صلباً لا مرجوع عنه. وكرسوا هذا الوعي في سياسة محددة ومؤسسات وإدارة وثقافة ذات استلهام إسلامي عام. ولكن عملية انبثاق هذا الوعي الإسلامي لا يمكن فصلها عن العصبيات والقيم التقليدية الخاصة بالقبائل وحتى بالشعوب التي حركتها الفتوح وجيشتها. لهذا السبب بالذات نقول إنه من غير المشروع أنْ ندرس تاريخ خلافة المدينة ونفسّره من خلال مصطلحات «إسلامية» بحتة.

فالواقع أنّ الظاهرة الإسلامية قد تحوّلت وتغيرت عمّا كانت عليه في الجزيرة العربية، مهدها الأول، وذلك تحت ضغط الأحداث والتأثيرات المختلفة الآتية من الشعوب الجديدة التي اعتنقت الإسلام. ولكنها في ذات الوقت راحت تنشر رؤيا أيديولوجية مشتركة للتعبير عن تاريخ أصبح رسمياً أكثر فأكثر، أي أصبح مرتبطاً بمركز سياسي دعي باسم الخلافة.

وفي الوقت الذي راح فيه جهاز الدولة المركزي للسلطة يتبلور ويترسخ ويوسع من صلاحياته وكفاءاته ويفرض خياراته الأيديولوجية على يد الأمويين أولاً، ثم العباسيين ثانياً، ظلت مسألة

شرعية الزعيم ـ الوسيط مطروحة وعرضة للنقاش والجدل. بمعنى آخر فإنّ شرعية الخليفة ظلت عرضة لمن يحتج عليها، ولم تحظَ بالإجماع الكامل في أي يوم من الأيام. ونلاحظ في وقتنا الحاضر أنّ الرؤيا الرسمية التي انتصرت في إيران مع الخميني بقيت مرتبطة أساساً بتراث الإمامية الكلاسيكي. وهذا دليل على أنّ المشكلة التي طرحتها الفتنة الكبرى أثناء خلافة المدينة لم تحظَ حتى الآن بمن يتحمّل مسؤوليتها ثقافياً وعقلياً. بمعنى أنها لا تزال تنتظر من يطرحها بشكل تاريخي وعلمي رصين من أجل إيجاد حل مقبول لها. لهذا السبب بالذات، فسوف نحاول في الصفحات التالية أن نوجّه بحثنا نحو طراز جديد من المعقولية والفهم والتحليل لمسألة الأخلاق والسياسة في الإسلام.

وضمن هذا المنظور سوف نتوقّف عند ثلاث لحظات أساسية مضيئة لموضوعنا: نقصد لحظة الماوردي، ولحظة ابن خلدون، ولحظة العلامة الطباطبائي.

1 ـ لحظة الماوردي أو مداخلته

لزم على الفكر الإسلامي أن ينتظر حتى القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي لكي يجيء الفقيه الشافعي الماوردي (مات عام 456 هـ/ 1064 م)، والفقيه الحنبلي أبو يعلى (مات عام 458 هـ/ 1068 م)، ويدبّجان، كلٌ من طرفه، رسالتَيْن في القانون العام تحملان عنوان: **الأحكام السلطانية**[7]. يعتبر الماوردي أحد الممثلين النموذجيين على تلك الفئة من العلماء، (أي الفقهاء = رجال الدين)، الذين قبلوا بخدمة السلطة «الشرعية» الرسمية ووضع أنفسهم تحت تصرفها. فقد كان أولاً في خدمة الخليفة القادر (مات عام 422 هـ/ 1031 م)، ثم الخليفة القائم (مات عام 467 هـ/ 1074 م). وقد ألف كتاب الأحكام السلطانية للردّ على طلب الخليفة القائم. ففي ذلك الوقت كانت الأخطار تحيط بمؤسسة الخلافة وتهدّدها، بعد أن استولى الأمراء البويهيون على السلطة في بغداد عام (334 هـ/ 945 م)» وأمام هذه الأخطار وفي مواجهتها راح الماوردي يعدّد بكل قناعة الفقيه ـ الأخلاقي القواعدَ المثالية التي كانت السنّة قد اتبعتها من أجل تعيين الخليفة الشرعي والحفاظ على سلطته وصلاحياته. سوف نذكّر، بالمبادىء الأساسية التي أوردها الماوردي لكي نفهم الكيفية التي تشكلت عليها هذه الرؤيا. سوف نلاحظ أنها قد تشكّلت بواسطة سلسلة من الانتقاءات والاختيارات والحذف: نقصد انتقاء بعض المعايير والقواعد المستمدة من الممارسة العملية للخلافة منذ أبي بكر وترك غيرها. وسوف نلاحظ أيضاً أنّ المؤلف يحذف، بشكل مقصود، مجموعة من الأحداث التاريخية؛ مما أدى للإساءة إلى هذه المعايير والطعن في موضوعيتها أو مصداقيتها.

يركز الماوردي أولاً على وحدانية الخلافة وطابعها القسري، أو الإجباري. فلا يمكن أن توجد إلا خلافة واحدة في دار الإسلام، أي في الأرض التي يطبق فيها القانون الإسلامي، وفي الفترة نفسها، ثم إنّ القيام بوظيفة الخلافة يعتبر فرضاً شرعياً على بعض أعضاء الأمة الإسلامية، وبشكل أخصّ على ذرية قبيلة قريش. وهذه القاعدة الأخيرة تتيح للماوردي أن يخلع الشرعية بشكل استرجاعي على كل الخلفاء الأمويين والعباسيين الذين تلاحقوا الواحد بعد الآخر.

فكلهم ينتمون إلى قريش، وإنْ لم يكن إلى العائلة نفسها. ولكن القاعدة التي ينص عليها الماوردي تفتح المجال للمصالحة بين الموقف الشيعي الذي يلحّ على ضرورة حصر الخلافة في أهل البيت، وبين الموقف السني الذي قبل بالأمر الواقع، وبكلّ الخلفاء الذين تعاقبوا حتى ولو لم يكونوا من أهل بيت النبي.

نحن نعلم أنَّ الشيعة يوجهون انتقادات عنيفة للخلفاء الثلاثة الأولين الذين ينعتهم السنة بالمستقيمين أو الراشدين، أو باللغة المعاصرة «الأرثوذكسيين». صحيح أنَّ الماوردي يوجّه بعض الانتقادات لعثمان، ولكن دون أن يصل به الأمر إلى حدّ الطعن بمشروعيته. ذلك أنَّ قاعدة استمرارية وتواصلية الخلافة تشكل شيئاً أساسياً جداً لدى السنيين. ولهذا السبب، نلاحظ أنهم لا يتوانون عن خلع كل أوصاف الخلافة وميزاتها على الأمويين الذين يستأهلونها بحسب وجهة نظرهم. والانتقادات التي أشاعتها الدعاية العباسية ضد الأمويين بصفتهم ملوكاً وليسوا خلفاء، مرّرت تحت ستار من الصمت من قبل الماوردي لأنها تحرجه وتحرج نظريته. بل ونلاحظ أنه يركز على الإصلاحات الإيجابية التي أدخلها الخليفة عبد الملك بن مروان كتنظيم ضريبة الخراج، وتأسيس محكمة المظالم. يضاف إلى ذلك أنه يتوقف كثيراً عند ميزات عمر بن العزيز الذي اتسم بالتقوى وروح العدل والتطبيق الدقيق والصارم للشريعة. إنه يمثل صورة الخليفة الشرعي الذي يحظى بالإجماع والطاعة.

مقابل كل ذلك نلاحظ أنَّ الماوردي يحذف كل الأحداث التاريخية السلبية التي تسيء إلى صورة الخلافة ويمرّرها تحت ستار من الصمت كما ذكرنا آنفاً. فالماوردي لا يتكلّم عن النظرية الشيعية الخاصة بضرورة تعيين خليفة المسلمين استناداً إلى نص صريح، ولا عن الفتنة الكبرى بين علي ومعاوية، ولا عن يزيد الذي أمر بقتل الحسين في كربلاء بحسب الرواية الشيعية، ولا عن ظروف الحرب الأهلية التي أدّت إلى سقوط الأمويين ومجيء عهد العباسيين، ولا عن سياسة المأمون الإيجابية تجاه المعتزلة والشيعة، ولا عن سياسة المتوكل المعاكسة التي أدّت إلى إعادة النظام السني وإحيائه، ولا عن استيلاء البويهيين على السلطة وتحويل الخلافة العباسية إلى مجرّد سلطة شكلية...

كل هذا يهمله الماوردي ويحذفه مع أنه شكل وقائع تاريخية لا يمكن التقليل من أهميتها. فما السبب؟ هل كان يريد الحفاظ على صورة الخلافة وهيبتها وتقديم صورة مثالية ولا زمنية، أي لا تاريخية عنها؟ أعتقد أنَّ ذلك هو السبب الأساسي. فهذه الطريقة في التركيز على بعض الوقائع التاريخية وحذف بعضها الآخر تشكل إحدى السمات الأساسية للمتخيَّل الديني لكل الفقهاء المتكلمين من كل المذاهب. وكانوا يهدفون من وراء ذلك بالفعل إلى تقوية الصورة المثالية للخلافة في التصور الجماعي للمدينة الإسلامية. وكانوا يهدفون أيضاً من وراء ذلك إلى الحفاظ على الأولوية الشرعية للمؤسسة الخليفية ضد الانقلابات العسكرية والتطاولات والتعديات والانحرافات التي تهددها أو تتعرض لها. وكانت استمرارية المؤسسة تهمهم أكثر من النواقص التي تلحق بها نظراً للضعف البشري الذي قد يعتري الخلفاء ككل البشر، ونظراً لضغط المنافسات والتزاحم على السلطة. وكان الفقهاء يتحدثون عن الشرعية ويعالجونها بواسطة العقائد

الإيمانية (ج عقيدة). وبواسطة المبادىء المستمدة إما من الأخلاق العامة للشخص (أي مجموعة الصفات التي تلخصها كلمة العدالة)، وإما من الممارسة الطويلة لوظيفة الخلافة التي لا يقولون عنها الحقيقة أبداً. أقصد لا يقولون بأنها ناتجة عن الأمر الواقع الذي تم بالقوة سياسياً واجتماعياً وليست ناتجة عن نظرية محددة مسبقاً من قبل ذروة عليا ذات كفاءة ومشروعية (كذروة القرآن، أو الحديث النبوي، وإجماع الأمة). بمعنى آخر، فإنّ الخلافة ليس لها أي مشروعية دينية إلهية بحد ذاتها، وإنما استولي عليها عن طريق القوة ثم خلعت عليها المشروعية بعدئذ من قبل الفقهاء الرسميين. كان علي عبد الرزاق أحد الكتاب المسلمين المعاصرين النادرين ممن حاولوا كشف القناع عن «التنظيرات الكلاسيكية»، كتنظير الماوردي الذي خلع القدسية بدون حق على مؤسسة دنيوية بحتة هي مؤسسة الخلافة. وقد جاء ذلك في كتابه المشهور «الإسلام وأصول الحكم» الذي صدر في القاهرة عام (1952) وأثار ضجة واسعة. فقد أبان في هذا الكتاب على أنّ آلية الخلافة وطريقة اشتغالها ناتجة عن قرارات شخصية يتّخذها الخلفاء كأفراد وكبشر. وكان تعيين هؤلاء الخلفاء في ظل الأمويين والعباسيين لا يأخذ بعين الاعتبار بالضرورة القواعد والأسس التي حددها الفقهاء المتكلمون. لقد تميزت هاتان السلالتان الكبيرتان في تاريخ الإسلام بتتابع الخلفاء مع حصول عمليات قتل ومؤامرات ومناورات ومصادفات عشوائية من كل نوع. وهاتان السلالتان الكبيرتان حصلتا على الشرعية الدينية بعد أنْ انتصرتا وثبتتا أقدامهما، وليس قبل ذلك كما يزعم الماوردي وكل الفقهاء الرسميين الذين قاموا بوظيفة التبرير والتبجيل. لقد تولدت هاتان السلالتان عن حروب أهلية بين المسلمين وعن مناورات سياسية كبيرة أدّت إلى انقسام الأمة. هذه هي الصورة الحقيقية للأمور وليست تلك التي خلفها لنا التراث الرسمي الأرثوذكسي.

وبعد أنْ تمّت التصفية النهائية للعباسيين من قبل المغول عام 656 هـ/ 1258 م، راحت الرؤيا السنيّة تكشف عن وجهها القناع وتعترف بالدوافع الأساسية التي حركت كبار فقهائها وكتّابها. وللمرة الأولى، راحت تعترف بأنها قد حرصت على استقرار الأمن والنظام، وأنها لم تكن مقتنعة بشرعية هؤلاء الخلفاء. ويعبر عن ذلك حديث شائع يقول: حكم جائر خير من فتنة داخل الأمة. بمعنى آخر، فإنه من الأفضل وجود حكومة ظالمة تحافظ على الحد الأدنى من النظام الاجتماعي على وجود الفوضى وانتشارها في حالة انعدام هذه الحكومة. ولما سقطت الخلافة نهائياً من أرض الإسلام وجدنا الفقهاء من أمثال ابن الجوزي وابن تيمية يطالبون بضرورة تطبيق الشريعة دون أن يطلقوا حكماً بشرعية أو عدم شرعية الحكام وأصحاب السلطة. فالمهم هو تطبيق الشريعة وليس شخصية الحاكم، أو أخلاقه، أو نوعيته.

وهكذا يزيدون من حدة الصبغة والغائية «الدينية» المخلوعة على السلطة القائمة في اللحظة التي تبتعد فيه هذه السلطة، أكثر من أيّ وقت مضى، عن القواعد الشرعية التي بلورت في وقت كانت فيه مؤسسة الخلافة تمارس دورها على الرغم من كل النواقص والثغرات. أي أنهم يخلعون القدسية على سلطات أبعد ما تكون عن القدسية!

لقد ابتدأت عملية خلع الشرعية على الماسكين بالسلطة حتى في زمن الماوردي وذلك بواسطة

عملية التفويض: أي نقل السلطة من الخليفة الى الوزراء والأمراء، وخلع شرعية الأول على هؤلاء الأخيرين. فمن المعروف أنّ الخليفة بقي في بغداد يمارس منصبه شكلياً دون أي سلطة فعلية؛ بقي يتمتع بالصلاحيات الروحية والزمنية للنبي، لأنه خليفته (ما عدا صلاحية التبليغ، أي تبليغ الوحي الخاصة بالنبي فقط). ولكن بإمكانه أن يفوض ممارسة السلطات الإدارية للوزير وولاة الأقاليم والقضاة فيما يخصّ شؤون العدالة. وكان هناك نوعان من الإمارة: إمارة الاستكفاء، وهي تعني أنّ الخليفة يعين الأمير في منصبه نظراً لصفاته وكفاءاته كأمير. ثم هناك إمارة الاضطرار، وعندئذ يجبر الخليفة على تعيين الأمير في منصبه لأن هذا الأخير فرض نفسه عن طريق القوة المسلحة وأجبر الخليفة على إصدار قرار التعيين رغماً عنه. وهذا ما حصل للخلفاء العباسيين المتأخرين مع البويهيين ثم مع السلجوقيين. على الرغم من كل ذلك، فإن السيادة الروحية ظلّت من اختصاص الخليفة وصلاحياته وحده دون غيره. ولا يمكن تفويضها ولا اقتسامها مع أيّ شخص آخر مهما علت سلطته ونفوذه. وكان الخليفة والأمير (أي صاحب السلطة الروحية وصاحب السلطة الزمنية) يتعاهدان على المحافظة على الدين «عن طريق إعلان حقوق الله عندما تكون معروفة وعن طريق التذكير بها عندما تصبح مهملة منسية». كما يعاهدان بعضهما بعضاً على التساعد والتضامن «من أجل أن يجعلا المسلمين أقوياء ومتغلبين على الأمم الأخرى». يقول هنري لاوست بهذا الصدد ما يلي:

«هكذا راحت تتشكل السياسة الشرعية شيئاً فشيئاً. ومن صفاتها الأساسية أنها تمثل خليطاً مزدوجاً من الانتهازية الواقعية (البراغماتية)، ومن الشروعية، (أي نزعة الاهتمام باحترام الشرع بدقة شكلانية). ولكي تتقيد بشكل أفضل بالأحكام الأساسية للقانون الديني فإنها تعرف كيف تأخذ بعين الاعتبار الضرورات المستجدة والمتولدة عن المناسبات الفرعية الخاصة والمتنوعة. ويمكن للخلافة كما يتصورها الماوردي أنْ تكون أحد النظامَيْن التاليين: يمكنها أن تكون دولة وحدوية مركزية مشكلة بشكل طبيعي عندما يعين الخليفة كحكام للأقاليم الأمراء الأكفاء المتمتعين بكافة الشروط المطلوبة. وعندما يكونون تحت أمرته بشكل صارم. ويمكنها أن تكون دولة تعددية من نوع فيدرالي محكومة من قبل الإدارة اللامركزية، أي الإدارة التي تولّدت بشكل طبيعي وبصيغ متنوعة بعد الفتوح. وهنا تتخذ الأقاليم حرية واسعة مع اعترافها بأولوية الخليفة وأهميته بصفته مسؤولاً عن تسيير أمور الدين والشرعية»[8].

2 ـ الرؤيا السياسية لابن خلدون

إنّ النتاج النظري والفكري لابن خلدون واسع جداً وضخم. يضاف إلى ذلك، أنه قد كتبت عنه مئات المقالات وعشرات الكتب؛ إلى درجة أنه لا داعي للتوقف عنده بأكمله هنا. والواقع أن المقام لا يسمح بذلك، أريد فقط أن أحيل القارىء الى البيبليوغرافيا الأخيرة التي كرّسها له عزيز العظمة[*] في اللغة الإنكليزية.

(*) «موقع ابن خلدون في الثقافة الحديثة: دراسة في الاستشراق»، منشورات مركز العالم الثالث، لندن 1981.
Aziz Al-Azmeh: Ibn Khaldûn in modern scholarship A Study in orientalism, Third world centre, Londres, 1981.

سوف أتوقف هنا عند ابن خلدون لكي أُلحّ على شيء واحد فقط هو: فرادة موقف ابن خلدون بالقياس إلى موقف الفقهاء اللاهوتيين من جهة، وبالقياس إلى موقف الفلاسفة من جهة أخرى؛ إنه يمثل موقعاً متميزاً بالنسبة لكلا الجهتين. فبدلاً من الإلحاح على الصفات المثالية التي ينبغي أن يتحلّى بها الخليفة، أو الإمام (كما يفعل الفقهاء)، أو الإلحاح على الصفات نفسها فيما يخص الحاكم الفيلسوف (كما يفعل الفلاسفة)، نجده يلحّ على شيء آخر ويعطيه كل انتباهه. وهنا يتجلى ذكاؤه وفرادته. فهو يولي الأولوية لمصطلح آخر هو المُلْك بالمعنى العربي الكلاسيكي للكلمة: أي السلطة والسلطان. ويعتبر المُلْك بمثابة خصيصة طبيعية وضرورية من خصائص الطبيعة البشرية سواء أحببنا ذلك أمْ كرهناه. فواقع البشر والطبيعة البشرية هو هكذا. وأهمية ابن خلدون تعود إلى هذه الملاحظة الباردة والجافة والموضوعية، ملاحظة أنْ واقع البشر خاضع للإكراهات والحتميات وليس للمثاليات والأحلام. فتشكل المُلْك أو السلطة وآليات اقتناصها والقواعد التي تتحكم بممارستها وتشغيلها، كل ذلك مرتبط بالوقائع الفيزيائية المادية والاجتماعية والاقتصادية وكل ملابساتها وإكراهاتها. ينتج عن ذلك أنْ علاقات القرابة والعصبيات الطبيعية التي تفرضها في العائلة والعشيرة والقبيلة هي التي تتحكم بمسار الأطراف المتصارعة في نزوعها نحو السلطة والاستيلاء على السلطة. ولكن العصبية بحسب ابن خلدون لا تكفي وحدها لتوليد حضارة كبيرة، حضارة حقيقية. وإنما ينبغي أنْ ينضاف إليها ضبط التعاليم الإلهية لدين الوحي. وبعد ألا يحرّر الفكر السياسي من كل أسبقيات ومسلمات الرؤيا التيولوجية السياسية للفقهاء واللاهوتيين، فإنّ ابن خلدون يعود لكي يعترف بأولوية وأفضلية الخلافة كحكم مثالي مطابق لأوامر الله ووصاياه. وبالتالي فالخلافة تمثل صيغة حكم أعلى وأجلّ شأناً من كل الأشكال الطبيعية للسلطة (كنظام الملك ذي الاستلهام العقلاني والهيمنة الاستبدادية). ولكن نظام الخلافة، بحسب ابن خلدون، لا يمثل ضرورة مفروضة من قبل العقل. مثله في ذلك النبوة التي لا تستند إلى أي أسس عقلانية. فكلاهما محددان وموجودان بواسطة القانون الديني. وبشكل غير مباشر، نلاحظ أن ابن خلدون يرسم الملامح الأولى للتمييز والفصل بين الممارسات السلطوية والمؤسسات الخاصة بالإكراهات الطبيعية للملك من جهة، وبين وظائف الحكم التي يفرضها الدين من أجل توجيه الوجود البشري نحو الكمال والنجاة في الدار الآخرة من جهة أخرى. على الرغم من كل إنجازاته وعبقريته في هذا المجال فإنه لم يستطعْ أن يتحرّر من الإطار الأشعري والمالكي لكل ما يخصّ أصول الدين وأصول الفقه. إنه لم يستطع أنْ يسير باكتشافه حتى مداه الأخير. بل إنّ الأمر يصل به إلى حد إدانة المعتزلة والتقليل من أهمية الفلاسفة على الرغم من أنه مدين لهم بالكثير من أفكاره وتكوينه العلمي والثقافي. هكذا يبدو ابن خلدون متردداً متناقضاً. فهو أحياناً يخضع فكره وبصره للوقائع الاجتماعية والتاريخية ويحلل الأمور بشكل بارد وموضوعي لا يزال يدهشنا حتى اليوم، وهو أحياناً أخرى يخضع فكره للنواميس المثالية والتقديسية للشريعة بالهيئة التي كانت قد رسخت عليها في التراث السنيّ. وهذا هو السبب الذي منعه من استخلاص كل النتائج الفلسفية المترتّبة على كشوفاته وتحليلاته الوضعية والسوسيولوجية، وبالتالي، إعادة النظر والتفكير بالمفاهيم الموروثة عن الخلافة وامتيازاتها الدينية. ولكنه افتتح الطرق والمعالم الثمينة والضرورية من أجل إعادة إدخال التاريخية إلى الفكر العربي الإسلامي

الذي كان قد نسيها وألغاها على طول الخط، بل وتلاعب بها من أجل المزيد من التأكيد على «تعالي» القانون الديني وقدسيته ونزع الصفة التاريخية عنه. لقد دخل الفكر العربي الإسلامي على يد الفقهاء اللاهوتيين في حالة غيبوبة عن الواقع والتاريخ، وراح يسبغ التعالي والقدسية على كل شيء تقريباً، وينكر بذلك تاريخية الوجود وحتى ماديته. وميزة ابن خلدون هو أنه أتاح للتاريخية العودة من جديد إلى ساحة هذا الفكر الذي كان في طور الغرق... إليكم الآن هذا المقطع الذي يوضح لنا منظور ابن خلدون ومنهجيته الواقعية الفذة:

«ولما وقعت الفتنة بين علي ومعاوية وهي مقتضى العصبية كان طريقهم فيها الحقّ والاجتهاد ولم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيوي، أو لإيثار باطل، أو لاستشعار حقد كما قد يتوهمه وينزع إليه ملحدٌ. وإنما اختلف اجتهادهم في الحق، وسفّه كل واحد نظر صاحبه باجتهاده في الحق فاقتتلوا عليه، وإن كان المصيب علياً فلم يكن معاوية قائماً فيها بقصد الباطل. إنما قصد الحق والخطأ. والكل كانوا في مقاصدهم على حق.

ثم اقتضت طبيعة الملك الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به. ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه، فهو طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها واستشعر بنو أمية ومن لم يكن على طريقة معاوية في اقتفاء الحق من أتباعهم فاعصوصبوا عليه واستماتوا دونه. ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريق وخالفهم في الانفراد بالأمر لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها أهمّ عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة»[9].

من خلال قراءة هذا النص، تتجلّى لنا إحدى السمات الأساسية والمحورية لفكر ابن خلدون. فقد عرف كيف يدير ظهره لتلك المماحكات الجدالية العقيمة التي دارت حول الفتنة الكبرى بين علي/ ومعاوية، راح يهتمّ بشيء آخر أكثر أهمية وأجدى نفعاً. وراح يدرس الإكراهات والحتميات النفسية ـ الاجتماعية التي تولد المواقف السلطوية وتؤدي في النهاية الى توليد نوع من «عقل دولة»: بمعنى أنّ مصلحة الدولة تتغلّب في نهاية المطاف على مصلحة الحقيقة، حتى ولو كانت دينية. لا ريب في أنّ الدين يظل حاضراً على مشارف الأفق. لا ريب في أنه يشكّل أفق الحقيقة وسقفها الميتافيزيقي الذي يظلّل الجميع بظله، (نقصد جميع المتحاربين من مختلف الأطراف الإسلامية). ولكن رهانات هذا الصراع الكبير ليست الدين بقدر ما هي المصالح المحسوسة والعصبيات التقليدية التي تتحكم بالجماعات المتصارعة من خلال انتماءاتهم الجغرافية والقبلية. هكذا نجد أنّ ابن خلدون يعيد الاعتبار لمعاوية الذي غالباً ما انتقد من قبل التراث، بما فيه التراث السني، وذلك نظراً لكفاءته في الحفاظ على آمال القوم وعصبياتهم، ونظراً لتغليبه لعقل الدولة ومصلحتها على كل ما عداها.

لم تكن الخلافة في زمن ابن خلدون قد أصبحت إلاّ ذكرى من ذكريات التاريخ، تذكر المسلمين بالشروط اللازمة لوجود حكومة إسلامية مطابقة لنواميس الشريعة بالطريقة التي كانت قد حدّدت عليها من قبل الفقهاء السنيين. فقد تكاثرت مراكز السلطة والإمارات في عصره، وراحت السلالات الحاكمة تتابع بإيقاع متسارع وذلك على هوى المنافسات والصراعات بين

الجماعات والعشائر والعائلات الحاكمة العديدة جداً في المغرب. إنّ النظريات والتحليلات الذكية المتبصّرة التي احتوتها مقدمةُ ابن خلدون، تبرهن على أنّ المتانة الإيضاحية لهذه التحليلات وتعرية الآليات الاجتماعية التي تسيّر البشر والكشف عن الإكراهات البنيوية الدائمة التي تتحكم بالحياة السياسية، كل ذلك لم يجد نفعاً في نهاية المطاف، ولم يكن أكثر فعالية من المبادىء الأخلاقية والتنظيرات التي قدمها الفلاسفة من أجل تخليص المتخيل الديني من الملوسات التبشيرية والمهدوية الألفية التي تشغله وتجيّشه. لقد فشل ابن خلدون كما فشل الفلاسفة من قبله في مواجهة الفقهاء اللاهوتيين والمتخيل الديني الذي يغذونه ويشيعونه. لقد فشل في الحدّ من طغيان هذا المتخيل الغيبي وتوجيه القوى الموجودة في الساحة بشكل إيجابي، واقعي، مثمر. وهذا ما كان يهدف إليه ابن خلدون عندما استخلص العبر من التاريخ. إننا إذ نطبّق مساره التحليلي الذكي، نستطيع أن نثبت أنّه يشكل مثالاً حياً وصارخاً يمكن اتخاذه كمادة للدراسة من أجل كتابة علم اجتماع الفشل وتدشينه في ساحة الثقافة العربية والإسلامية. إنه يشكل مثالاً رائعاً على فشل فكر سابق لأوانه، ومتقدم على الأطر الاجتماعية الثقافية المهيمنة. فمن المعروف أنّ كلّ فكر ينبت وينمو داخل أطر اجتماعية محددة، وإذا لم تكن هذه الأطر ملائمة له خاض صراعاً معها، وقد ينتصر وقد ينهزم. وفكر ابن خلدون انهزم كما انهزم من قبله فكرُ ابن رشد. واليوم، ماذا يحصل اليوم في أرض العرب والإسلام؟ إنّ الفكر النقدي والعلمي الحر يجد نفسه ضمن الوضع نفسه والظروف نفسها، وذلك بالقياس الى مقولات وشعارات وموضوعات أيديولوجيا الكفاح ذات الانتشار الواسع، الطويل العريض. واليوم كما بالأمس نجد الأنظمة السياسية الراهنة تحبذ خطاب أيديولوجيا الكفاح، المكرور بكل كليشهاته وتغلّبه على كل المبادرات التحريرية للمعرفة النقدية. سوف نعود في النهاية إلى هذه النتائج والملاحظات الأساسية عندما نطرح هذا السؤال: كيف نفكر في الإسلام اليوم؟

3 ـ الرؤيا السياسية الإمامية

سوف لن نتّبع هنا الطريقة التقليدية الاستشراقية في البحث، فنعرض جنباً إلى جنب الرؤيا السنية والرؤيا الشيعية دون أي تحليل نقدي أو تفكيك فلسفي. على العكس فنحن، إذ نعطي حق الكلام هنا لإحدى الأصوات المأذونة في التراث الإمامي، نريد أنْ نظهر الصعوبات والمشاكل النظرية التي تعاني منها كلتا الرؤيتين المتنافستين اللتين وقعتا في حالة تضاد وصراع عنيف بعد موت النبي (بالطبع لم يحصل هذا الصراع بالشكل المزمن والدائب بعد موته مباشرة كما سيحصل في القرون التالية، وإنما اتخذ صيغته السكولاستيكية وتبلور عندما تبلورت الأرثوذكسيتان سابقاً). فالصورة الشائعة في الوعي الإسلامي المعاصر عن ماضيه ليست دقيقةً ولا تاريخية وإنما هي أسطورية. أو قلْ هي أسطورية ـ تاريخية (أي مزيج من الأسطورة والتاريخ بحسب الحالة ومستوى وعي الشخص).

والنص الذي سوف نقرؤه الآن له ميزة المعاصرة والأرثوذكسية في آن. فالعلامة الطباطبائي، مؤلفه، هو الآن إحدى الشخصيات الكبرى للمذهب الشيعي، وهو يحظى باحترام الجميع بصفته سلطةً روحيةً وعالماً راسخاً في الدين. أحيل القارىء هنا إلى المقدمة التي كتبها مترجمه سيد

حسين نصر، وهو شخصية معروفة أيضاً. وأحد كبار منشّطي الفكر الإمامي الشيعي حالياً(*).

النـــص

يعلم الإنسان، بدون أدنى شك عبر طبيعته التي أعطاها الله له، أنه لا يوجد أي مجتمع منظم سواء أكان بلداً أمْ مدينة، أمْ قرية، أمْ قبيلة أمْ حتى عائلة مؤلفة من بضعة أفراد فقط، يمكنه أن يستمر في الحياة بدون رئيس أو قائد يحرك عجلة المجتمع ويحكم بإرادته إرادة كل فرد في المجتمع ويحث أعضاء هذا المجتمع على أداء واجباتهم الاجتماعية. وإذا لم يوجد هذا الزعيم القائد فإنّ أجزاء المجتمع سوف تنتهي إلى التفسّخ والانقسام خلال فترة قصيرة من الزمن. وعندئذ تعيث الفوضى والاضطراب في المجتمع. ولذا فإنّ قائد المجتمع، أو حاكمه، سواء أكان هذا المجتمع صغيراً أمْ كبيراً، لا بدّ وأنْ يعين خليفة له إذا ما كان مهتماً بمنصبه وباستمرارية المجتمع؛ وذلك في حالة غيابه المؤقت، أو الدائم عن سدة السلطة. ولا يمكن له أن يتخلّى أبداً عن رعاية حكومته التي يتوقف عليه وجودها أو عدمه...

وعلى الشاكلة نفسها نجد أنّ الإسلام دين يرتكز بحسب نص الكتاب المقدس والسنة على قاعدة الطبيعة الجوهرية للأشياء[10]. إنه دين يهتم بالحياة الاجتماعية كما يعلم كل عارف به من بعيد أو قريب. فالاهتمام الخاص الذي أولاه الله والنبي للطبيعة الاجتماعية لهذا الدين، لا يمكن لأحد إنكاره أو إهماله. وذلك يشكّل إحدى صفات الإسلام المعجزة. والنبي الأعظم لم ينسَ أبداً مسألةَ تشكّل الفئات الاجتماعية في كل مكان يصل إليه تأثير الإسلام. فما أنْ تسقط مدينة أو قرية في أيدي المسلمين حتى نجده يسمي في أقرب وقت ممكن حاكماً أو قائداً مهمّاً لكي يتحمل أعباء المسلمين ومشاكلهم. وفي الحملات العسكرية الهامة التي حصلت في حياته من أجل الجهاد المقدس كان النبي يسمّي أكثر من رئيس وقائد على رأسها لكي يضمن استمرارية القيادة إذا ما سقط قائد الحملة في ساحة القتال. وفي أثناء معركة مؤتة وصل الأمر بالنبي إلى حدّ تسمية أربعة رؤساء لجيش المسلمين. وقد تمّ ذلك بشكل أنه إذا ما سقط الأول شهيداً، استلم دفة القيادة الثاني، وإذا ما سقط الثاني، خلفه الثالث، وهكذا دواليك...

لقد أبان النبي عن اهتمامه الكبير بمسألة الخلافة، ولم يكن يهمل أبداً تعيين الخليفة في مجال ما إذا ما اقتضى الأمر ذلك. ففي كل مرة كان يغادر فيها المدينة كان يعين حاكماً مكانه. وحتى عندما غادر مكة إلى المدينة، ولم يكن يعرف ما الذي سيحصل له، فإنه عينّ «الإمام علياً» خليفة له لكي يشرف على أموره الخاصة خلال بضعة أيام، ويرد للناس ما كانوا قد وضعوه عنده. وبعد موته أوكل إلى علي مهمة تصريف أموره الشخصية وردّ ديونه إلى الناس. إنّ الشيعة يقولون بأنه، لجملة هذه الأسباب، فإنه من غير الممكن أن يكون النبي قد مات قبل أنْ يعين خليفة له ويختار القائد والرئيس لقيادة المسلمين وتحريك عجلة المجتمع الإسلامي.

(*) انظر: الإسلام الشيعي، للعلامة محمد حسين الطباطبائي، ترجم عن الفارسية إلى الإنكليزية وعرض مع الهوامش والتعليقات من قبل سيد حسين نصر. منشورات المطبوعات الجامعية في نيورك عام 1975.

إنّ الطبيعة الجوهرية للإنسان لا تشكّ بـأهمية وقيمـة أنّ خلق المجتمع يعتمـد على سلسلة من القواعد والأعراف المشتركة، وأن هذه القواعد والأعراف مقبولة عملياً من قبل أغلبية الفئـات في هذا المجتمع. كما أنها لا تشك بأنّ وجود هذا المجتمع واستمراريته يعتمدان على وجـود حكومـة عادلة تقبـل بتطبيق هـذه القواعـد كلياً. ولا يمكن لأيّ إنسـان عاقـل أو ذكي أن يهمل، أو ينسى هذه الحقيقة. وفي ذات الوقت، لا يمكننا الشكّ بضخامة القانـون الإسلامي وطبيعتـه التفصيلية الدقيقة، كما، ولا يمكننا الشك بالأهمية والقيمة التي كان النبي يوليهـا له. وقـد حصل ذلـك الى حدّ أنه قدم الكثير من التضحيات من أجل تطبيقه والحفاظ عليه. كـما ولا يمكن لأيّ شخص أن يجادل في أمر العبقرية الفكرية والعقلية للنبي، ولا في تمام ذكـائه، ولا في نفـاذ بصيرتـه ورؤيته، ولا في قوة مداولته. يضاف إلى ذلك، أنّ هذا قد أكد عليه في الوحي والنبوة.

وطبقـاً للأحـاديث النبويـة المعـترف بهـا لـدى الشيعـة ولـدى السنـة عـلى السـواء فيـما يخص الإغراءات والعصيان وغيرها، فـإنّ النبي كان قـد تنبّأ بـالفتن والاضطرابـات التي سوف يتخبط فيها المجتمع الإسلامي بعد موته. كما وتنبّأ بأشكال الفساد التي سوف تدخل إلى جسد الإسلام، ثم بأولئك القادة الدنيويين الذين سوف يضحّون بهذا الدين الصافي من أجل مصالحهم الخاصة، هؤلاء القـادة الجائـرين الخـالـين من أيّ ذمـة أو ضمـير. كيف يمكن إذن للنبي الـذي لا يهمـل الحديث عن تفاصيل الأحداث التي ستحصل بعد موته، وعن مئات، بل ومـلايين السنيـن بعد موته، أن ينسى أن يفكر بتعيين خليفة له؟ أو كيف يمكن له أنْ يعتبر هـذا الأمر غـير ذي أهمية في حين أنه تتوقف عليه حياة الأمة بأسرها ولا يكلفه شيئاً القيام به؟ كيف يمكن لـه أن يهتم بأصغر الأعمال والقضايـا كمسـائـل الأكل والشرب والنـوم ويعطي مئـات الأوامر بخصـوصها ثم يسكت عملياً عن تلك المسألة الضخمة، مسألة تعيين خلف له؟

وحتى لو قبلنا بالفرضية التالية (والشيعة لا تقبل بها)، أنّ تعيين قائد للمجتمع الإسلامي قد أوكـل لجمهور المسلمين من قبل الشريعـة، فإنـه يبقى ضرورياً، بـالنسبة للنبي، أن يقـدم رأيه بخصوص هذا الموضوع. وكـان متوقعـاً أن يقدم التعـاليم الضرورية لـلأمة لكي تشعـر بأهميـة المشكلة التي يعتمـد عليها نمـو المجتمع الإسـلامي وتوسعـه وازدهاره، والتي تـرتكز عليهـا حيـاة الرموز والواجبات الدينية. ومع ذلك، فإننا لا نجد أثراً للتفسـير النبوي أو للتعـاليم الدينيـة بهذا الخصوص. ولو كـان يوجـد شيء من هذا لمـا عارضـه أبداً أولئـك الذين خلفـوا النبي وأمسكوا بمقاليد السلطة. والواقع أنّ الخليفة الأول نقل السلطة إلى الثـاني وكأنها إرثٌ، ثم اختـار الخليفةُ الثاني الخليفةَ الثالث من بين مجلس يضم ستة أشخاص هو أحدهم. ثم حـدّد هو بـذاته طـريقة الانتخاب والاختيار لكي تكون النتيجة كما يتوخّاها. ثم نجـد بعد ذلـك أنّ معاويـة يجبر الإمـام الحسن على توقيع معاهدة السلام لكي يمارس الخلافة وبعد ذلك نجد أن الخلافة قـد تحولت إلى نظام ملكي وراثي. ولاحظنا أنّ العديد من القواعد والواجبات الدينيـة التي سادت في السنـوات الأولى من الحكم الإسلامي كالجهاد المقدّس والأمر بالمعـروف والنهي عن المنكر، وتحـديد حـدود العمل البشري قد أضعفت، أو حتى أزيلت من الحياة السياسية للأمـة، وألغوا بـذلك كـل تلك الجهود التي بذلها نبي الإسلام.

لقد درس المذهب الشيعي الطبيعةَ الجوهريةَ للإنسان، والتراث المتواصل للحكمة التي استمرت في العيش بين البشر وقام ببحوث حولها. لقد نفذ هذا المذهب إلى الهدف الأساسي للإسلام الذي يتمثل في إحياء الطبيعة الجوهرية للإنسان. لقد درس مثل هذه الأشياء بصفتها مناهجَ مستخدمةً من قبل النبي الذي يهدي الأمة، ودرس الاضطرابات التي تخبط فيها الإسلام والمسلمون فيما بعد، والتي أدّت إلى الانقسام والانفصال وإلى قصر حياة الحكومات الإسلامية في القرون الهجرية الأولى. وقد تميزت هذه الحكومات بإهمال المبادىء الدينية الصارمة وضعفها. وفي نهاية هذه الدراسات توصل المذهب الشيعي إلى النتيجة التالية: وهي وجود نصوص وأحاديث كافية للبرهنة على أنّ النبي قد ترك وراءه الوصايا والتعاليم التي تضمن خلافته وتعيين شخص مكانه. ويدعم هذه النتيجة التي توصلت إليها الشيعة آياتٌ من القرآن والحديث الشريف، وهما مصدرات مقدّسان بالنسبة للشيعة. نذكر من بينها آية الولاية وأحاديث غديرخم، والسفينة، والثقلين، والحقّ، والمنزلة، والدعوة، والعشيرة، والأقربين، بالإضافة إلى أحاديث أخرى[11]. ومعظم هذه الأحاديث معترف بها من قبل السنّة، ولكنها لم تُفهم بالطريقة نفسها من قبل الطرفين. ولولا هذا الخلاف على التفسير لما أثيرت هذه المشكلة. فالشيعة يرون، في هذه الأحاديث، دلالةً واضحةً على مقصد النبي في تعيين خليفة له، ورأى فيها السنة مقصداً آخر مختلفاً تماماً. لقد تركوا المسألة مفتوحة ودون جواب محدّد.

لكي يبرهن الشيعة على خلافة علي بن أبي طالب فإنهم لجأوا إلى الآيات القرآنية التالية: ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾. أو وهم راكعون أثناء الصلاة بحسب قراءة مقبولة من قبل الطباطبائي. (الآية الخامسة والخمسون من سورة المائدة). يتّفق المفسرون من السنّة والشيعة على أنّ هذه الآية قد أوحيت بخصوص علي بن أبي طالب. وهناك العديد من الأحاديث الشيعية والسنية التي تدعم هذا القول. فأبو ذر الغفاري قال:

«كنا نصلّي مع النبي، فدخل فقير يطلب الصدقة من الناس فلم يعطِهِ أحد شيئاً، وعندئذ رفع يديه إلى السماء وقال: يا ربّ أشهد أني في مسجد نبيك، ولم يتصدّق عليّ أحد! في ذلك الوقت كان علي بن أبي طالب راكعاً فمدّ اصبعه نحو الرجل لكي يأخذ خاتمه، فأخذه وخرج. وقد رأى النبي ما جرى فرفع رأسه نحو السماء وقال: يا رب! أخي موسى قال لك: ﴿رب اشرح لي صدري. ويسّر لي أمري. واحلل عقدة من لساني. يفقهوا قولي. واجعل لي وزيراً من أهلي. هارون أخي﴾. (سورة طه، الآيات 25-30) وأنا أقول بالمثل: يا رب! أنا أيضاً نبيك. إشرح لي صدري، ويسّر لي أمري، واجعل علياً أخي ووزيري. ويضيف أبو دهان قائلاً: ما أنْ انتهى النبي من لفظ كلامه حتى نزلت الآية المذكورة[12]:

وهناك آية أخرى يعتبرها الشيعة برهاناً على خلافة علي: ﴿الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ، الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُم وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَم دِيناً﴾.

(المائدة، الآية 3)

والمعنى الواضح لهذه الآية هو أنه قبل هذا اليوم المذكور كان الكفار لا يزالون يأملون بأن يجيء يوم ما يموت فيه الإسلام، ولكن الله إذ أوجد هذا الحدث الخاص قد جعلهم ييأسون أبدياً من إمكانية تدمير الإسلام. وبالطبع فلا يمكن أن يكون هذا اليوم مناسبةً صغيرةً كإعلان أحد إيعازات الدين، وإنما كان يمثل مناسبة خطيرة جداً إلى حدّ أنّ مستقبل الإسلام منوط بها. (المقصود تعيين خليفة للنبي).

ويبدو أنّ هذه الآية مرتبطة بآية أخرى وردت في نهاية السورة ذاتها: ﴿يَا أَيُّها الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَبِّكَ وإن لم تفعلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ، واللَّهُ يَعْصِمُكَ مِن النَّاسِ. إنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي القَومَ الكافِرين﴾ (المائدة، 67). تدل هذه الآية على أنّ الله قد أوكل مهمة خطيرة جداً للنبي، وهذه المهمة إذا لم تؤدّ تضع قاعدة الإسلام والنبوة نفسها في خطر. ولكن الرهان كان كبيراً جداً إلى حدّ أنّ النبي قد خشي من المعارضة والمداخلات، وانتظر أفضل مناسبة لتبليغها وأجل ذلك إلى درجة أنّ الله، عز وجل، قد اضطر من أجل تذكيره بها دون تأجيل ودون خشية أحد. وهذا الرهان الكبير لم يكن بالطبع عبارة عن مجرد إيعاز ديني بالمعنى العادي للكلمة، ذلك أن تبليغ إيعاز ديني، أو عدة إيعازات ليس مهماً وحيوياً مثل ذلك الأمر الخطير والمهمة الكبرى التي إن لم تبلّغ تهاوى الإسلام ودمر. ولم يخشَ النبي أحداً في تبليغه لإيعازات وأوامر الدين.

إن هذه الدلالات والشهادات تدعم أكثر فأكثر الأحاديث الشيعية التي تقول بأنّ هذه الآيات قد نزلت في غديرخم[13] وتخص ولاية علي بن أبي طالب. يضاف إلى ذلك أنّ الكثير من المفسرين الشيعة والسنة قد أبدوا وجهة النظر هذه. قال أبو سعيد الخدري:

«دعا النبي في غديرخم الناسَ المجتمعين للتوجه بأنظارهم صوب علي ورفع يده حتى بدت عذرة إبطه البيضاء عليه الصلاة والسلام. وعندئذ نزلت الآية المذكورة سابقاً. وقال النبي: الله أكبر. لقد اكتمل الدين، وتمت نعمة الله ورضوانه، وحقت ولاية علي. ثم أضاف: من كنت مولاه فعلي مولاه. اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه. وانصرْ من نصره واخذلْ من خذله».

وأخيراً يمكن القول بأنّ أعداء الإسلام الذين فعلوا كل شيء لتدميره عندما يئسوا من الوصول إلى غايتهم لم يبقَ لهم إلاّ أمل واحد. لقد فكروا أنّ الإسلام هو في حماية النبي، وأنه بعد موته سوف يتهاوى من تلقاء ذاته، لأنّ النبي لم يخلف لهم خليفة أو قائداً يهديهم. ولكن هذه الأمنية سرعان ما خابت في غديرخم عندما عين النبي علي بن أبي طالب كقائد للإسلام وكإمام للمؤمنين. وبعد موت علي أوكلت هذه المهمة الكبيرة لأعضاء بيته وعائلته. (بعدئذ يذكر الطباطبائي الأحاديث المعهودة التي ذكرت أسماؤها سابقاً والتي تؤكد على ولاية علي بن أبي طالب واستمرارية عائلة النبي في ممارسة الإمامة ضمن معنى الاستمرارية الروحية للوحي) (الولاية).

إن معظم محاجات الشيعة، فيما يخص خلافة النبي، تستند إلى الاعتقاد بأنه في أثناء الأيام الأخيرة من مرضه طلب النبي بحضور بعض صحابته أنْ يجلبوا له الورق والحبر لكي يكتب شيئاً إذا ما أطاعه المسلمون جنبهم طريق الخطأ والضلال. ولكن بعض الحاضرين اعتبروا أنّ حالة مرض النبي متفاقمة جداً إلى درجة أنه من المستحيل عليه أن يكتب أيّ شيء. ثم قالوا: «حسبنا

كتاب الله». ثم حصل بينهم صخب وصياح إلى درجة أنّ النبي طلب منهم الخروج لأنه لا ينبغي الصياح والضجيج في حضرة النبي.

وبعد كل ما قيل بخصوص الأحاديث المتعلّقة بالخلافة والأحداث التي تلت موت النبي خصوصاً أنّ الإمام علي لم يستشرْ في أمر اختيار خليفة النبي، فإن الشيعة يقولون بأنّ النبي الأعظم كان يريد كتابة وصية نهائية بخصوص الشخص الذي ينبغي أنْ يخلفه، ولكنه لم يستطع فعل ذلك بسبب مرضه؛ والحاضرون لم يساعدوه على ذلك، بل ومنعوه. ويبدو أنّ هدف تصريحات بعض الذين حضروا الجلسة هو نشر الخلط والفوضى ومنع النبي من اتخاذ قرار نهائي بشأن الخلافة. فمقاطعتهم للنبي لم تكن للسبب الذي تظاهروا به: أي تجنيب النبي قول كلام غير لائق بسبب خطورة مرضه. ولكن هذا غير صحيح. فلم يسمع أحد النبي يتلفظ بكلام غير لائق طيلة كل مرضه. ولم ينقلْ لنا أحدٌ شيئاً بهذا الخصوص. يضاف إلى ذلك أن مبادىء الإسلام تقول بأنّ النبي محميّ من كل هذيان يرافق الاحتضار وذلك من قبل الله. ولا يمكن أنْ يتلفظ بكلام فارغ من المعنى أو شارد أو تائه. وثانياً لو كان كلام بعض الحاضرين جاداً لما احتاجوا للقول بأنّ كتاب الله يكفينا. فقد استخدموا مرضه كحجة عليه وبشكل يخالف القرآن ذاته. فأي مسلم يعرف أنّ نص كتاب الله يعتبر طاعة النبي الأعظم بمثابة الشيء الإجباري، وأنّ كلامه يماثل بشكل من الأشكال كلام الله. وثالثاً نحن نعلم أنه قد حصل حادث مرتبط بالمرض أثناء الأيام الأخيرة للخليفة الأول الذي اختار في آخر لحظة الخليفة الثاني ووضع وصيته. فعندما نسخ عثمان وصية الخليفة المحتضر وقع هذا الأخير في حالة إغماء. ومع ذلك فلم ينقلوا لنا أنّ الخليفة المحتضر قد طلب الشيء نفسه الذي طلبه النبي بحسب حديث «القلم والرق». وهذه الواقعة مؤكدة من قبل حديث نقله ابن عباس. ويقال بأنّ الخليفة الثاني قد قال:

«علي يستحقّ الخلافة، ولكن قريشاً لم تكن قادرة على تحمّل خلافته، لأنه لو أصبح خليفة لأكره الناس على قبول الحقيقة كلها وسلوك الطريق المستقيم. وما كانوا قادرين في ظلّ خلافته على انتهاك حدود العدل، وكانوا سيخوضون الحرب ضدّه فيما بعد لا محالة».

التّعليق والشرح

لا بدّ وأنّ القارىء قد لاحظ بعد قراءة هذا النصّ مدى أهمية إعطاء الكلام للجهة الشيعية، وليس فقط الاكتفاء بعرض وجهة النظر السنية. فلكي ندرس من جديد تلك المناقشة العويصة والمزمنة التي اندلعت في تاريخ الإسلام حول مسألة خلافة النبي، ينبغي علينا أن نقوم بردّ فعل ضد ممارسة شائعة جداً في طرح هذه المشكلة. ينبغي علينا ألا نكتفي بعرض وجهة نظر الأغلبية السنية كما تفعل هذه الممارسة الشائعة التي لا تشير إلا تلميحاً خاطفاً للأطروحات الشيعية (بل ولن نكتفي بذلك، وإنما سنستعرض أيضاً وجهة النظر الخارجية)؛ فالأطروحات الشيعية عندما يعبر عنها بشكل معتدل ودون مماحكة جدالية كما هو عليه الحال هنا، لها ميزة إعادة تركيز الانتباه على ثلاثة مستويات أساسية من المناقشة: نقصد المستوى التاريخي، والمستوى السياسي،

والمستوى التيولوجي اللاهوتي. والطباطبائي يفرض احترامه على القارىء من شدّة عاطفته وحرارة إيمانه واعتقاده. وينجح بالتالي في توصيل بعض الحرارة والعاطفة الإيمانية إلى قلوب القراء، وهذه هي إحدى سمات الدينامو الروحي الشيعي. كما ونلمح من ثنايا كلامه رغبة توّاقة في الإجماع والالتقاء بالطرف الآخر أي السني، وذلك من خلال إلحاحه أكثر من مرة على أن السنّة يعترفون بالأحاديث التي يوردها. فلو لم يكن يهمه رأيهم وموافقتهم لما ألحّ على ذلك.

ظاهرياً يبدو أنّ المشكلة دينية بحتة. فهي محكومة بتعاليم القرآن والنبي. ولكن تقنياً، نلاحظ أنّ كلّ المحاجة ترتكز على معطيات تحتاج إلى المنهجية التاريخية من أجل التحقّق منها. وبخصوص هذه النقطة نلاحظ أنّ السنّة والشيعة يصطدمون بالعقبة نفسها دائماً. وبالتالي تبقى المشكلة تراوح في مكانها. فكلا الطرفين يضعان، منذ قرون وقرون محل التطبيق الدقيق والصارم للمنهجية التاريخية والنقد التاريخي، اعتقادهما الديني الموروث عن التراث.

فكلاهما يعتقد بشكل دوغمائي أنّ التحقّق «التاريخي» من كل الأحاديث النبوية المستخدمة في المجادلة من قبل الجهتين قد تم وأنجز من قبل السلطات المأذونة التي لا يعتريها الشك، وذلك في الفترة الواقعة بين القرنين الثالث والرابع/ أي التاسع والعاشر الميلاديين. وهي الفترة التي بلورت فيها كتب الحديث «الصحيحة» لكلا شقّي الأمة (البخاري ومسلم بالنسبة للسنة ثم الكلّيني وابن بابويه بالنسبة للشيعة). صحيح أنّ كتاباً كمسند أحمد بن حنبل، مثلاً، يثبت حديث غديرخم، وإنْ يكن بشكل مختصر. ولكن العلاقات التي يقيمها الشيعة بين هذا الحديث وبين الآيات القرآنية لا تزال بحاجة للقيام بتحريات تاريخية واسعة من أجل البرهنة عليها. والشيء نفسه ينطبق على الأحاديث النبوية الأخرى كحديث «القلم والرق» مثلاً. كان المستشرقون قد قاموا بهذا التحقيق أو التحرّي طبقاً للمنهجية التاريخانية والفللوجية. ولكن عملهم على الرغم من فائدته راح يغرق بسرعة في متاهة الظنون والفرضيات، ولم يؤدِ إلى نتيجة حاسمة. والسبب واضح. فما دامت حالة الوثائق الهامة عن تلك الفترة الأولية الحاسمة من تاريخ الإسلام على ما هي عليه، أقصد ما دامت ناقصة ومجزوءة فإنه من الصعب أن نصل إلى نتيجة. وما دمنا لم نقمْ بمقارعة أو مقارنة منهجية ومنتظمة بين كلا التراثين من الحديث النبوي، فإنه من المستحيل السيطرة على الوضع وضبطه تاريخياً. وسيبقى من السهل على كلا المتخاصمين أن يتمترسا باليقينيات المذهبية العاطفية المسنودة من قبل الهيبة الدينية لشخصيات ضخمة في تأثيرها على المؤمنين كشخصية العلامة الطباطبائي. وعلى هذا النحو يفرض نفسه كل تراث عقائدي ديني.

هكذا نجد أنّ الاستشراق قد وصل إلى جدار مسدود على الرغم من كل تحرياته التاريخية الدقيقة والتفصيلية. ولكي نفتتح المناقشة التاريخية من جديد ينبغي علينا أنّ نتخلّى عن المنهجية التاريخانية للمستشرقين، هذه المنهجية التي غاصت في حومة التفاصيل الوقائعية والتسلسل الزمني للأحداث، ينبغي أن نتخلى عنها لكي نتّبع منهجة الأنتربولوجيا التاريخية. وضمن هذا المنظور الواسع لعلم التاريخ الحديث تبدو مسألة الوقائع والتفاصيل شبه ثانوية. فالشيء الحاسم في المجادلة السنية/ الشيعية هو مسألة تحويل الأحداث التاريخية الواقعية إلى ذُرى نموذجية تقديسية

لتوجيه الوجود البشري. ولم يعدْ من الضروري أو اللازم أن نعرف تفاصيل الظروف الدقيقة التي قيلت فيها الآيات والأحاديث إذا ما علمنا، بشكل لا مجال للشك فيه، أنّ تجربة المدينة الكبرى قد أصبحت معاشة من قبل المسلمين بصفتها المرجعية العليا الشاملة والنموذج القدوة للمتخيَّل الجماعي. والواقع أنّ فكر النبي وعمله التاريخي المحسوس قد أصبح، بالنسبة لكل الطوائف المتولدة عن الصراع على خلافته، عبارة عن نموذج مثالي أعلى يحرك الوجود البشري، أو يساهم في توجيهه بصفته الذروة الضابطة لكل أعمال الأجيال التالية من المؤمنين. لقد أصبحت دولة المدينة (أو ما ندعوه بتجربة المدينة) نموذجاً يحتذى وينبغي احتذاؤه وإعادة تكراره في كل الأوساط الإسلامية من أجل أن يكون للوجود البشري معنى ما، أي اتجاه ما: نقصد بذلك الاتجاه المتّجه نحو الله والدار الآخرة، ولكي يكون له دلالة مرتبطة بالكائن المطلق.

إن الوعي الديني المنغمس بصورة هذا النموذج المثالي الأعلى يشكل حقيقة تاريخية لا مجال لإنكارها. وقد تشكّل هذا الوعي الديني الإسلامي شيئاً فشيئاً من خلال الأحداث المعاشة في المدينة (أي يثرب)، ثم من خلال أنماط التصور والإدراك، أو طرق قراءة الأحداث من قبل الأجيال الأولى المتتالية من المسلمين حتى القرن الرابع تقريباً. لقد ساهمت هذه الأجيال المؤسِّسة في تشكيل الوعي الإسلامي الذي سيطر فيما بعد حتى يومنا هذا. ومفهوم القراءة هنا ذو معنى مزدوج. فالمعنى الأول تأويلي. وكنا قد رأينا آنفاً كيف يقرأ الطباطبائي مع التراث الشيعي الآيات والأحاديث، ويعترف بأنّ للسنيين قراءاتٍ مختلفةً. والمعنى الثاني وجودي عملي. أقصد الطريقة التي تترجم فيها القراءة التأويلية على أرض الواقع وتجسد على هيئة تصرّفات وأنواع سلوك أخلاقية وسياسية.

إن الأنتربولوجيا التاريخية تشكل حقلاً من المعرفة ومجالاً مستقلاً بذاته عن الحقائق والوقائع التي تجهد المنهجية التاريخانية في اكتشافها أو تدقيقها. فالمنهجية التاريخانية يمكنها أن تثبت الصفة التحريفية لحديث نبوي ما؛ أو تبرهن على أن أسباب نزول آية ما ليست هي تلك التي اعترف بها التراث الأرثوذكسي سواء أكان سنياً أمْ شيعياً. ولكن ذلك لا يغير في الأمر شيئاً. فهذه الأحاديث، وتلك الآيات تظل تشكل نموذجاً مثالياً أعلى لتوجيه الوجود البشري. وتظل تشكل حقائق مطلقة بالنسبة للوعي المؤمن من أي مذهب كان ولا يهمه في شيء أتمّ التحقّق التاريخي منها أمْ لم يتمْ. ويظل هذا النموذج الأعلى، المرتكز على هذه الحقائق المطلقة، يمارس فعله وتأثيره على كل المستويات: الأخلاقية والدينية والسياسية ما دام طراز المعقولية الذي يؤسسه ويؤسس مشروعيته لم يتعدّل ولم يتبدّل. وهذه الملاحظة الإبستمولوجية الأساسية تنطبق على «معاجة» الطباطبائي و«معاجة» السنّيين لأن كلتيهما تستندان إلى سلسلتين من المسلمات والفرضيات هما:

1 ـ القرآن والنبي يشكلان ذروتين للسيادة متعاليتين وبالتالي فهما يقعان خارج نطاق كل تحرٍّ علمي وتاريخي يقوم به العقل البشري. ينبغي فقط تقديم الطاعة الكاملة دون أيّ تساؤل أو مناقشة.

2 ـ إنّ قراءة هاتين الذروتين (بالمعنى المزدوج المذكور سابقاً لكلمة قراءة) كانت قد تمّت بشكل

صحيح ونهائي من قبل الفقهاء المأذونين الذين أسسوا تراث الأرثوذكسية في القرون الأولى (في القرنين الثالث والرابع تحديداً). وبالتالي فإنّ هذه القراءة، أو هذه التفاسير تفرض نفسها على جميع أعضاء الأمة دون استثناء. ولا حاجة بالتالي لإعادة التأويل والتفسير من جديد.

إن نمط المعقولية المشكّل على هذه الطريقة هو ما ندعوه بالعقل الإسلامي الأرثوذكسي الذي يرفض الاعتراف بتاريخية المصدَرَيْن المتعاليين للمعرفة والسلوك، كما ويرفض الاعتراف بتاريخية التراث الأرثوذكسي المتولد عنهما، وأخيراً فهو يرفض الاعتراف بتاريخية العقل المستخدم في جمع المعارف الناتجة عن هذه الذرى الثلاث ونقلها بشكل صحيح. نقصد بالمعارف هنا عملية تدوين كلّ التراث من قرآن وأحاديث وأخبار وتفاسير. فهذه العملية (أي التدوين) عملية تاريخية حصلت في ظرف معين وبيئة محدّدة وبإمكانيات تقنية مشروطة بزمانها. ولكن العقل الأرثوذكسي يأخذ نتائجها بمثابة مسلمات لا تناقش، ويضعها فوق الزمن والتاريخ.

هكذا نجد ضمن هذه الظروف أنّ السياسة التي تشكل الجانب الثاني من المجادلة السنية ـ الشيعية ـ الخارجية قد فرغت من المضامين العملية والمجريات المحسوسة لكل إدارة فعلية لشؤون المجتمع والدولة. فالمجادلة كلها متمحورة حول المشروعية العليا المطلقة، وهذه المشروعية هي بدورها متعلقة بمشروعية أخرى افتراضية، ولكن دون أن يتمّ أيّ تفحص جدي للصعوبات الحقيقية التي تعاني منها: نقصد مشروعية الفقهاء وأئمة المذاهب الذين يفترض بأنهم قادرون بشكل كليّ على التفسير الصحيح والمطابق والموثوق للوحي بعد أنْ كانوا قد دوّنوا النصوص وثبتوها في كتب الصحاح، المفترض هي أيضاً بأنها صحيحة وموثوقة كلياً. فهؤلاء الفقهاء الكبار والأئمة يتمتعون بهيبة وسيادة مأذونة تضعهم في منأى عن الزلل وبالتالي المراجعة والنقد.

يبدو ظاهرياً أنّ السنّة والشيعة يقدمون حلولاً مختلفة جداً لمشكلة السيادة المأذونة هذه. ومن المعروف أنّ هذه السيادة المفترضة هي التي توجه وتتحكّم بكل الأخلاق والسياسة في الإسلام. فالشيعة يعتقدون أنّ الإمام معصوم لأنه يرث عن النبي ذاته (ومن هنا سر تبجيلهم لأهل البيت) الهيبةَ والسيادةَ الضروريةَ التي تمكنه من كشف كل أسرار كلام الله للمؤمنين، وتمكنه بالتالي من تسيير أمور هذه الدنيا وقيادة البشر. كل الفعالية السياسية ضمن هذا المنظور مرتبطة كلياً بهذه الهيبة التي تشكّل مقدرةً على المعرفة خاصة ومتميزة خص بها الله أولياءه (ج. ولي)، من بين كل البشر. وهكذا يتحقّق تجسيد الوحي في التاريخ بواسطة الوحي كما كان يتجسّد عليه في زمن النبي. ويستمر ذلك حتى الإمام الثاني عشر، وكل إمام يمثل بشخصه تجسيداً للوحي في التاريخ البشري الأرضي. وبعد الأئمة يستمر تجسيده بواسطة الفقهاء، أو مراجع التقليد الذين يشكلون مستودعاً للعلم (بالمعنى الديني وحق الغيبي للكلمة)، المتراكم طيلة مرحلة الأئمة. هكذا نجد أنّ الشيعة يسقطون في حالة غياب الإمام (الغيبة) في الحالة العملية نفسها للفقهاء السنّة، أو الأئمة المجتهدين. قلت العملية، ولم أقل النظرية، لأنهم يعتبرون علماءهم أعلى درجة من علماء السنّة بسبب اعتمادهم على العلم المعصوم للأئمة. وعلماء السنة، أو الأئمة المجتهدون يمثلون الوسطاء بين الوصايا الإلهية التي عبر عنها الوحي وبين المؤمنين. فالأئمة المجتهدون هم الذين يستنبطون عن طريق الاجتهاد الأحكامَ الشرعيّةَ من النصوص المقدّسة.

هكذا نلاحظ إيلاء نوع من السيادة والهيبة المقدسة لعلماء الدين في كلتا الحالتين: أي في كلتا النسختين اللاهوتيتين ـ السياسيتين للسنة والشيعة. ولم تتعرّض هذه الهيبة وتلك السيادة المأذونة حتى اليوم لأي نقد جذري. أقصد بالنقد الجذري هنا قيام علماء الدين أنفسهم بعودة نقدية على ذاتهم لمعرفة شروط إمكانية عملية الاستنباط هذه ومدى صلاحيتها: أي صلاحية عمليات استنباط الأحكام من النصوص بالطريقة التي يتبعونها. صحيح أنه توجد كتب لأصول الفقه تدرس فيها منهجيات الاجتهاد الصحيح والمثمر، ولكنها لا تشكل نقداً يفي بالمراد. فرؤساء المذاهب ومؤسسو المدارس الفقهية لا يطرحون أيّ تساؤل نقدي على المكانة اللغوية للنصوص المقدسة، ولا على منهجية التأويل التي اتّبعت لتفسيرها، ولا على الشروط التاريخية الواقعية التي تمّت فيها عملية جمع الأحاديث وتشكيل كتب «الصحاح»، كل هذا لم يثرْ أيّ قلق فكريّ لدى هؤلاء العلماء الأفذاذ، ولا لدى أتباعهم بالطبع، هؤلاء الأتباع الذين اكتفوا في المرحلة السكولاستيكية، أي المدرسية والتكرارية باجترار التعاليم «الأرثوذكسية» للعلماء المؤسسين في المرحلة الكلاسيكية (المقصود بالمرحلة الكلاسيكية القرون الهجرية الخمسة الأولى، وبالسكولاستيكية المدرسية كل ما تلاها حتى القرن التاسع عشر وربما حتى الآن). وإذا كانت مثل هذه التساؤلات لم تطرح في مرحلة الإنتاج والإبداع الكلاسيكية، فكيف يمكنها أن تطرح في مرحلة التكرار السكولاستيكية؟

والواقع أنه بعد أن استقرّت السلطة الفاطمية في المغرب الكبير ثم في مصر (بين عامي 297 هـ ـ 567 هـ/ 909 م ـ 1171 م)، ثم بعد أن استقرت السلطةُ الشيعيّةُ مع الصفويين في إيران (بين عامي 907 هـ ـ 1145 هـ/ 1501 م ـ 1732 م)، فإنّ علماء الدين قد أصبحوا يحتلّون الموقع العقائدي والنظري نفسه بالقياس إلى السلطة السياسية، وذلك في كلتا الناحيتين السنية والشيعية سواء بسواء. لقد أصبحوا يحتلون موقعاً متميزاً ومحدّداً على خارطة المجتمع والدولة. أصبحت وظيفتهم تتمثّل فيما يلي: التأكيد على ضرورة احترام الأحكام الصحيحة للقانون الإلهي والتقيد بها. ثم تنبيه القادة السياسيين ذوي الشرعية المهزوزة، أو الضعيفة إلى أخطائهم وانحرافاتهم كلما حصلت، وتوجيه الإنذارات لهم لكي يتعظوا أو يرتدعوا. ولكن هذه الوظيفة لم تنفّذ إلاّ نادراً على وجهها الصحيح من قبل الفقهاء. ففي اللحظة التي أصبحت فيها ذات ضرورة تاريخية حاسمة نظراً للأحداث السياسية في مختلف مراكز السلطة المتكاثرة التي تدعي الانتساب للإسلام والتعلّق به، نجد أنّ العلماء قد تراجعوا عن الاجتهاد لكي يحلّ محله التقليد. نقصد بالتقليد هنا عمليات تكرار وإعادة إنتاج العقائد «الأرثوذكسية»، (أي الصحيحة والمستقيمة بحسب رأي كل طائفة)، هذه العقائد التي كان قد خلفها المؤسسون من رؤساء المذاهب والمدارس الإسلامية. أما الاجتهاد فيعني فعالية البحث الحرّ القائم على بذل الجهد العقلي لفهم الأمور وتأويل النصوص.

بل إننا نلاحظ علماء الدين المسلمين المعاصرين الذين تلقّوا هذا الإرث عن الأئمة المؤسسين ليسوا على مستوى أسلافهم. فالعلماء المؤسسون شكّلوا بناء نظرياً وتيولوجياً يستحقّ الإعجاب والتقدير، وخصوصاً بالنسبة لزمانهم. أما الفقهاء المعاصرون، فالتفكير التيولوجي لديهم، إما أنه ضعيف، وإمّا أنه منسيّ ومهمل، وإما أنه مستبعد في إنجازاته الأكثر ابتكاراً وإبداعاً. وهذا ما

يتبدّى لنا بشكل واضح في مقالة الطباطبائي التي أثبتناها من قبل. فهو عندما يتحدّث عن الطبيعة الجوهرية للإنسان، والطبيعة الجوهرية للأشياء، وعن الطابع المعجز للإسلام، وعن الدين الخالص، وعن حياة الرموز الدينية، وعن التراث الدائم للحكمة، إلخ . . . فإنه يستخدم عندئذ المفرداتِ والمفاهيمَ السائدةَ في الفكر التقليدي. ولكن هذه المفاهيم بحاجة إلى التجديد وإعادة التفكير فيها ضمن إطار الفكر الحديث. وهذا ما لم يحصل حتى الآن. ولهذا السبب، أتحدث دائماً عن وجود عقلية قروسطية لا تزال مستمرة حتى اليوم في المناخ الإسلامي والعربي. وللبرهنة على ذلك اخترت نَصاً لأحد المؤلفين المعاصرين من أجل الدراسة. قلت المعاصرين ولم أقل الحديثين أبداً. فهناك فرق بين معاصر وحديث. وذلك لأنّ الحداثة العقلية لم تصبْ أبداً هذا النوعَ من التفكير ولم تلمسه. وقد يعاصرنا أناس لا علاقة لهم بالمناخ العقلي للفكر الحديث، وإنما ينتمون إلى مناخ عقلي قروسطي فات أوانه (نقول ذلك دون أيّ محاولة للتخفيض من قيمتهم، أو من احترامهم وصفاتهم الروحية الثمينة، وإنما فقط كمجرّد وصف موضوعي للفضاءات الإبستمولوجية المختلفة).

هناك تدرّج في المراتبية والأولوية بين الأصعدة الثلاثة التي تشغل المجادلة الكبرى ألا وهي: الصعيد التاريخي والصعيد السياسي والصعيد التيولوجي (اللاهوتي). نقصد بالمجادلة الكبرى، بالطبع، تلك التي حصلت بين السنة/ والشيعة/ والخوارج بشأن أهم مؤسسة في المدينة الإسلامية: مؤسسة الخلافة. نلاحظ أنّ الشق التيولوجي من المجادلة هو الأقل تطويراً واتساعاً، وذلك لسبب بسيط هو أنه يعتمد على نتائج البحث التاريخي الذي لم يحسم حتى الآن، بمعنى: هل عيّن النبي بشكل صريح خليفة له أمْ لم يعيّن؟ كما أنه يعتمد على سلطة الأمر الواقع التي فرضت نفسها بأشكال وصيغ مختلفة منذ لحظة أبي بكر الصديق. فالطباطبائي يقول: «بأنّ وجود المجتمع الإسلامي واستمراريته يعتمد على وجود حكومة عادلة تقبل بتطبيق كل قواعد الشريعة وأحكامها». ثم تحدث عن تحويل الخلافة إلى «ملك وراثي» منذ أن انتصر معاوية ويقول: «بأنّ العديد من القواعد الدينية قد أضعفت بعد ذلك أو انقرضت نهائياً من الحياة السياسية للأمة». ثم يردف قائلاً: «وفيما بعد راح القادة الدنيويون يضحون بهذا الدين النقي بهدف خدمة أغراضهم النجسة والخالية من أي ذمة، أو ضمير». عندما ننتهي من قراءة مقاطع كهذه، للطباطبائي، نفهم لماذا أنّ الخط التيولوجي الشيعي كان قد نما وتطور بصفته نظرة طوباوية كبرى عن الإمامة المثالية، وذلك أثناء فترة المعارضة الطويلة لحكومات الأمر الواقع السنّية. ثم نفهم كيف أنه تحول بعدئذ إلى نظرية إشراقية دينية عندما أصبح المذهب الشيعي نفسه الدين الرسمي لإيران في عهد الصفويين. وأما في الجهة السنّية، فكنّا قد لاحظنا سابقاً أنّ ضرورة تقديم المشروعية للسلطة القائمة قد فرضت على الخطاب التيولوجي السني أنْ يتّخذ صيغة التبرير الدفاعي. نقصد بذلك أنّ الموقف السني كان دائماً حذراً وعلى أهبة الاستعداد للردّ على المعارضين سواء جاءوا من خارج الإسلام أمْ من داخل الأمة نفسها.

عندما نطرح الأمور بهذا الشكل، ومن خلال منظور الأنتربولوجيا التاريخية، فإننا نحرّر التيولوجيا الأخلاقية والتيولوجيا السياسية من ذلك الصراع التاريخوي المزمن ومن ضغوط السلطة

القائمة. وبعدئذ نستطيع أن نشكّل نظريةً جديدةً للروابط بين السيادة العليا (أو المشروعية العليا)، وبين السلطة السياسية في الإسلام[14]. ولكن للأسف، فإنّ قوة الرقابة والضبط الأيديولوجي الذي تمارسه الأنظمة السياسية الحالية على كل بحث علمي يخصّ الإسلام ومشاكله هي الآن أشدّ وأقسى مما كانت عليه في أيّ وقت مضى. وذلك لأنّ الأنظمة السياسية الراهنة تمتلك وسائل في الضبط والقسر تفوق ما شهدناه في زمن الخلافة، أو زمن السلطنات، أو زمن الإمارات. ولم يعد أحد يستطيع النجاة من عقابها، أو تهديدها حتى ولو قضى عمره بعيداً في الخارج.

4 ـ الرؤيا السياسية الخارجية

سوف أقول، منذ البداية، بأنه ينبغي أن نضع فوراً حداً لتلك الفكرة الشائعة والخاطئة التي تقول بأنّ الخوارج قد دعوا كذلك لأنهم «خرجوا» على الأمة (أمة الإسلام). في الواقع، إن الإسلام السني الرسمي، إسلام الأغلبية، هو الذي أشاع هذه الفكرة لتسفيه الخوارج، ولكي يحتكر لوحده فكرةَ الإسلام الصحيح (الأرثوذكسية). وهذا ما فعله بالشيعة، أيضاً، وبقية الفرق والطوائف (أنظر بهذا الصدد الأدبيات البدعوية في الإسلام، أو كتب المِلَل والنحل والفرق). لا ريب في أنّ تسمية الخوارج آتية من الفعل خرج الذي يعني في الواقع أولئك الذين قبلوا الخروج للدفاع عن أمر الله. كما أنهم دعوا أنفسهم أيضاً بالشراة: أي أولئك الذين يحاربون في ساح الوغى لكي يشتروا عفو الله ومرضاته. ودعوا بالمحكّمة، أيضاً، أي أولئك الذين أعلنوا أنْ لا حكم إلا لله، وهو الشعار الشهير الذي رفعه الخوارج الأوائل لكي يعبروا عن رفضهم لمبدأ التحكيم بين علي ومعاوية.

لم يستطع الخوارج في كل تاريخهم أنْ يحققوا الوحدة السياسية والعقائدية في صفوفهم عندما عارضوا عليَّ بن أبي طالب أولاً، ثم عندما دخلوا في حرب طاحنة مع الأمويين فيما بعد. وكتب الفِرق والملل تذكر من بينهم عشرين فرقة ومتفرعاتها، مما يشكل دليلاً واضحاً على انقسامهم وتمزّقهم. وعندما يتحدّث الناس عن هذه الفرقة من المسلمين اليوم فإنهم يعنون بشكل خاص تلكَ الفرقةَ التي اتّبعت عبد الله بن أباض. ومن هنا جاء اسم الإباضية[15].

ولكن أياً تكن انتماءاتهم وفرقهم فإنّ للخوارج موقفاً واحداً مشتركاً من مسألة الخلافة. فهم يعارضون، في آن واحد، الشرعوية الشيعية وقبول السنة لحكومة الأمر الواقع (أي الذي تمّ عن طريق القوة). فبحسب رأيهم، ينبغي على المؤمنين (كفرض) أنْ يسقطوا شرعية الخليفة الحاكم إذا ما انحرف عن الطريق المستقيم. وهذا ما فعله علي بن أبي طالب في رأيهم عندما قبل بعرض الأمر على حكم البشر، في حين أنه من حكم الله. (أي عندما قبل بالتحكيم). بل إنهم يذهبون إلى أبعد من ذلك عندما يقولون بأنه ليس من الضروري أن يكون المرء من قبيلة قريش حتى يصبح خليفة للمسلمين. فأي مسلم له الحق في ذلك بشرط أن يمتلك في شخصه كل صفات العدالة: أي الصورة المثالية نفسها الموجودة لدى السنة. وينبغي أن ينتخب الخليفة من قبل الأمة. وإذا ما توافرت فيه هذه الشروط يمكن انتخابه «حتى ولو كان عبداً

أسودة. والخوارج لا يعترفون إلاّ بشرعية أبي بكر وعمر. وأما عثمان فقد كان شرعياً طيلة السنوات الستّ الأولى من خلافته، وعلي كان شرعياً حتى معركة صفين والقبول بالتحكيم. وكلّ المسلمين يلتقون في نقطة مشتركة هي القول بأنّ الخلافة ينبغي أن تعطى للأفضل. وأما إمامة المفضول فلا يمكن أنْ تكون إلاّ ملكاً زمنياً وليست خلافة. نلاحظ هنا وجود اتفاق بين المعتزلة والخوارج حول نقطتين:

1 ـ ضرورة خلع الامام الظالم بالقوة إذا لزم الأمر؛

2 ـ إسقاط القاعدة التي تقول بأنّ على المسلم أنْ يكون قرشياً حتى ينتخب إماماً للمسلمين.

ولكن الخوارج يضيفون إلى ذلك مبدأ آخر هو: إنّ كل مسلم لا يتبرأ من الإمام الظالم، أو لا يعترف (يتولّى) بالإمام العادل فهو كافر. كما أنّ كل مسلم يرتكب خطيئة خطيرة (أي الكبيرة)، يفقد مكانته كمؤمن. كان الإباضيون يعدّون أربعة أنماط من الأئمة بحسب الأساليب الأربعة التي ينبغي أنْ تتبعها الأمة لمواجهة أعدائها:

1 ـ أسلوب الظاهرية: وذلك عندما تكون الأمة قادرة على الانتصار على العدو فتواجهه «على المكشوف».

2 ـ أسلوب الدفاع: وذلك عندما تكون الأمة قادرة على مقاومة عدو قوي.

3 ـ أسلوب شراء النفس: وذلك عندما تقرّر مجموعة صغيرة من المؤمنين أن تستبسل في ساح الوغى حتى الشهادة.

4 ـ أسلوب الكتمان: وذلك عندما يضطر المؤمنون للعيش في ظل السلطة الجائرة. (مثال على ذلك المزابيين بعد سقوط مملكة طاهرت عام 909). وهذه الأساليب أو الطرق الأربع تُدعى من قبل منظّري الخوارج بمسالك الدين. وهذه المسالك الأربعة تعبّر بدقة ووضوح شديد عن المراحل التاريخية الأربع التي مرّت بها الطائفةُ منذ معاركها الأولى لتثبيت ذاتها في مواجهة السلطة الأموية، وانتهاء بفرارها والتجائها إلى الأماكن الوعرة البعيدة عن السلطة المركزية (خصوصاً في عمان، وجربا بتونس، وجبل نفوسه بليبيا، والمزاب بالجزائر؛ وهذه هي المناطق الأساسية لتجمع الخوارج في عصرنا الراهن).

إنّ حالة الكتمان التي تعيشها الجماعة تفرض عليها تضامناً وعصبية دون أيّ تراخ. وهذا يعني اتباع الفرائض الدينية وتطبيق القانون الأخلاقي الصارم دون أيّ تهاون. والمشكلة التاريخية الكبرى التي تطرحها علينا الأقليات الإباضية التي بقيت على قيد الحياة حتى الآن هي: هل هي تؤيد صيغة خارجية للإسلام، أمْ على العكس إنها تؤيد الصيغة الروحية والأخلاقية البدائية للإسلام؛ هذه الصيغة التي ربما تكون قد نَجَت من التحوّلات والتغيّرات التي طرأت على الرسالة الأولى وحولتها إلى أيديولوجيا رسمية للامبراطورية الأموية أولاً، ثم للامبراطورية العباسية. إنّ الطائفة الإباضية الحالية تدعم هذه الأطروحة الثانية. وإذا ما توصّل البحثُ التاريخيّ الى البرهنة عليها، فإنه ينبغي علينا أن نتساءل أيضاً عن تَدَيّن هذه الصيغة الروحية

والأخلاقية الأولية للثقافات المحلية التي انزرعت فيها بعد الفتوح كثقافة البربر في أفريقيا الشمالية. والواقع أنّ التشكيلة الاجتماعية ـ السياسية والقانون الأخلاقي ـ القضائي، للمجتمع المزابي في الجزائر، يشهدان بوضوح على مقدرة نموذج المدينة الأكبر على التمثل والتفاعل والانغراس في الأوساط الاجتماعية والثقافية الشديدة التنوّع. نقصد بذلك مقدرة الخبرة المثالية التي أسّسها النبي محمد في المدينة على الانزراع في أوساط أخرى كالوسط البربري في المغرب مثلاً (وعموماً كل الأوساط التي دخلها الإسلام فيما بعد)، وعلى الانصهار والاندماج والفعل والتفاعل مع العادات والتقاليد المحلية. وهذه المنطقة تقدم لنا مثالاً واضحاً وغنياً بالدلالات والمعطيات من أجل تشكيل علم أنتربولوجيا اجتماعية وسياسية في المجال الذي اخترقته الظاهرة الإسلامية وانزرعت فيه.

بقي علينا أن نثير، بشكل سريع، المواقع العقائدية الأخرى ووجهة نظرها بخصوص مسألة الخلافة. سوف نتحدث أولاً عن الزيديين الذين لا يعترفون بنظرية الإماميين عن الخط الوراثي المتسلسل للأئمة، بل يدعمون كل عضو من أهل البيت إذا ما تنطّح للإمامة عن طريق الانتفاضة، (أو الخروج بلغة ذلك الزمان)، ضد السلطة الظالمة. كما وينبغي أن نذكر موقف المعتزلة في البصرة وبغداد، ومواقف الحنفية والحنابلة والشافعية التي تختلف في بعض النقاط. وكانت هذه المواقف قد حظيت بالدراسة الوصفية الكافية من قبل المستشرقين؛ ولذلك فلن نتوقّف عندها طويلاً. سوف نكتفي بتسجيل بعض الملاحظات الشمولية والنقدية.

يمكن القول بأنّ الصراعات والمجادلات الخلافية التي جرت بين المسلمين منذ وفاة النبي قد تعرّضت من قريب أو بعيد لمشكلة الخلافة ـ الإمامة. ولاحظنا تركيزاً مستمراً ودائماً على الواجبات والحقوق والصفات التي ينبغي أن يتحلّى بها صاحبُ اللقب (أي الخليفة أو الإمام). وسبب هذا الإلحاح والتركيز هو أن كل أنواع السلطات الأخرى الممارسة على مختلف الأصعدة، من كبيرها إلى صغيرها، مشتقة ومتفرعة عن الخليفة ـ الإمام عن طريق التفويض. ولكن الخليفة ـ الإمام لم يتلقّ تفويضاً من أحد. فتعيينه يتم داخل نظام وراثي سلالي فرض نفسه بشكل مبكر جداً منذ عهد الأمويين. وبالتالي فإنه يتمتّع بسلطة مطلقة على رعيته التي لم تساهم أبداً في اختياره، أو انتخابه. ولكن من وجهة نظر الشريعة، فإنه لا يمتلك أية سلطة تشريعية. وإنما تكمن مهمته فقط في السهر على التطبيق الصارم والدقيق لهذه الشريعة. ولكن الفقهاء ـ اللاهوتيين أمنوا التغطية الشرعية لهذا الوهم (وهم حماية الشريعة) عن طريق تأسيسهم لعلم أصول الفقه وعلم أصول الدين، وتركوا بالتالي للأمراء والسلاطين حرية التدخل في أمور الشرع والتشريع في كل ما لا يخصّ قانون الأحوال الشخصية. هكذا أمّن الفقهاء للحكام التغطية الدينية من أجل تدخّلهم في الأمور الشرعية التي ليست من صلاحيتهم في الأصل.

واشتعلت مناقشة جدالية طويلة حول هذا الموضوع. ولكن المحاجات المتبادلة من طرف وآخر سرعان ما أصبحت امتثالية تقليدية مكرورة. فقد تخلى الفقهاء وعلماء الدين (أي المثقفين بلغة عصرنا)، في وقت مبكر جداً، عن تحمّل مسؤولية الواقع السياسي للسلطات التي تعاقبت بتعاقب شتى أنواع الفاتحين الذين هم أبعد ما يكونون عن توافر الشروط التقوية والدينية في شخوصهم.

ومن المعروف أن الفقهاء قد ذكَروا بهذه الشروط مراراً وتكراراً في الكتب المدرسية المتداولة. ولكن الحكام الذين وصلوا إلى السلطة بواسطة القوة والعنف لم يكترثوا بها إلا نادراً. وصمت الكثير من الفقهاء على هذا الوضع وتلاءموا معه، رهبةً أمْ رغبةً. بمعنى آخر، فإنهم تخلّوا عن أداء مهمتهم الأساسية التي وجدوا من أجلها: ألا وهي الحفاظ على العدالة ومبادىء الشرع ومنع الحكام من انتهاكها. يُضاف إلى ذلك، أنهم لم يتفحصوا، ولم يدرسوا، الانعكاساتِ القانونيةَ والاجتماعية والثقافية للمعايير الدينية المثالية وترجمتها على أرض الواقع. فمثلاً، لم يفكروا بالمسألة التالية: حقوق الشخص كفرد أعزل في مواجهة السلطات، ولم يفكروا بمسألة الانقسامات الاجتماعية بكل طبقياتها ومراتبياتها وطابعها الاستغلالي، ولا بمسألة الانقسامات الطائفية والعرقية التي رسختها الشريعة ذاتها. نقصد بذلك تكريس مفهوم أهل الذمة من يهود ومسيحيين، ثم الأديان الأخرى من غير أديان الكتاب، ثم مكانة العبيد السود، ثم مكانة النساء والأطفال في المجتمع الإسلامي.. ولمْ ينتبه أحد إلى ذلك التناقض الصارخ الموجود بين التصريح بعالمية الشريعة وكونيتها وعدم تمييزها بين مسلم وآخر، وبين اختلاف واقع الحال على أرض الواقع، والتفاوت الواضح والصارخ بين أفراد الرعية. ولم ينتبه أحد إلى أنَّ الأنتربولوجيا القرآنية يمكنها أن تتطور في اتجاهين مختلفين: إما تحرير الشخص البشريّ في اتجاه مطلق الله الذي يمثل معيارَ التعالي والتنزيه الذي تقاس به كل أحكام الواقع والقيمة والمعرفة، وإما استغلال الدين وطاعة الله ورسوله وكل هيبته لمصلحة السلطات والأنظمة القائمة. في الواقع، إنَّ الوازع الديني الذي تحدّث عنه ابن خلدون كان قد استخدم، إما في دفع المؤمنين إلى الجهاد الذي صُوِّر على أساس أنه يمثل توسعاً مشروعاً، أو حماية للإسلام ضد العدو، وإما في الحفاظ على الوضع القائم وكل أشكال السلطة التي مرّت في أرض الإسلام حتى ولو كانت جائرة.

وهنا ينبغي أن نطرح هذا السؤال: إلى أيِّ مدى أخذ الفكر السياسي المعاصر في الإسلام يفكّر بهذه القارة الشاسعة من اللامفكَّر فيه التي أورثنا إياها الفكر الإسلامي السكولاستيكي؟ إلى أيِّ مدى أخذ يفكر بكل هذه المسائل الضخمة (التابو) التي أثرناها آنفاً، أمْ أنه لم يبتدىء بعد؟

5 ـ رؤيا الفلاسفة

إنَّ مفرَدَتَيْ فلسفة وفلاسفة قد نقلتا حرفياً من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية. وهما تدلان على نوع من ممارسة الفلسفة وعلى نمط من المثقفين الذين وجدوا في المجتمع الإسلامي بين القرنين الثاني والسادس للهجرة/ أي الثامن والثاني عشر الميلادي. وكان ذلك في مناخ اجتماعي ثقافي وسياسي محبّذ على انتشار الفكر والفلسفة. فقد كانت تلك فترة التعددية العقائدية والمناظرات العلمية بين العلماء والمفكرين الذين ينتمون إلى اتجاهات لاهوتية وفقهية وعرقية ـ ثقافية شديدة الاختلاف. كانت تلك مرحلة الغليان الثقافي والإنتاج الفكري في المجال العربي الإسلامي. وهو ما دعوته سابقاً بعصر الإنسية العربية (الهيومانيزم)، أو العصر الكلاسيكي للأدب والفكر العربي. كان الفلاسفة المسلمون من أتباع الفلسفة اليونانية بنسخها الهيلينية

والاستهلانية (أي بعد الاسكندر الكبير). وقد وصلت هذه النسخ إلى البيئة العربية ـ الإسلامية وهي مختلطة ببعضها بعضاً داخل التراث التوليفي أو التوفيقي نفسه. وقد ساهمت إلى حدّ بعيد في إنعاش الحياة الثقافية وإغنائها، وذلك عن طريق إدخالها لجهاز كامل من المصطلحات والمفاهيم، وعن طريق إدخالها لمناهج جديدة في التفكير ومنظورات مستحدثة من المعرفة وأفق مبتكر من الحقيقة الميتافيزيقية. وكل ذلك كان مختلفاً جداً عما يدافع عنه الفقهاء اللاهوتيون وحملة العلم التقليدي على وجه الخصوص (العلوم النقلية/ في مواجهة العلوم العقلية).

ونجد لدى فلاسفة العرب والمسلمين أنّ علمَيّ الأخلاق والسياسة ليسا مشتقّين ولا متفرّعَينْ عن مصدر ديني كما هو الحال لدى الفقهاء. وإنما هما عبارة عن علمَيْن تطبيقيين استنبطا بشكل عقلاني من العلوم النظرية، وذلك طبقاً لذلك الجهد العقلي المنتظم والمستمر والمتماسك الذي يولد الحكمة[16]. هكذا نجد أنّ القيمة الأخلاقية لا تفرض نفسها على الشخص فرضاً من الخارج، أي من خارج الوعي، وإنما هي عبارة عن إلزام «عقلاني» متولّد عن مجمل المقولات الميتافيزيقية والمعارف «العلمية» التي بلورها الفيلسوف. هذا هو على الأقل مقصد الفلاسفة الذين بذلوا قصارى جهدهم من أجل إنجاز التنظير العقلاني المتين للحكمة. ولكن الفلاسفة تأثروا أيضاً بالكثير من القيم والعقائد والتصورات الشائعة والمنبثة في ثقافات الشرق الأوسط القديم، والتي تابعت مسارها الخفي في العقول والوعي. فمثلاً نلاحظ أنّ مفهوم «البَيْنَ بَينْ»، أو خير الأمور أوسطها قد شاع في كل الكتابات آنذاك بصفته التعريفَ الفعليّ للفضيلة. وهذا المفهوم هو أحد المفاهيم الموروثة من الماضي البعيد. يضاف إلى ذلك أنّ الفلاسفة يستعيدون الصورة المثالية للإمام ويضعونها في إطار عقلاني؛ هذه الصورة التي كان الفقهاء اللاهوتيون الأرثوذكسيون قد رسموا خطوطها العريضة من قبل. فالفارابي مثلاً يدعو الحاكم ـ الفيلسوف بالإمام، ولكنه يخلع تحديداتٍ فلسفيةً على المصطلحات الإسلامية من مثل الوحي، والنبوة. يقول:

«وهذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أنْ تبلغ به السعادة. فهذا أول شرائط الرئيس، ثم أنْ يكون مع ذلك له قدرة بلسانه على جودة التخييل بالقول لكل ما يعلمه، وقدرة على جودة الإرشاد إلى السعادة وإلى الأعمال التي بها تبلغ السعادة، وأنْ يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الحرب.

فهذا هو الرئيس الذي يرأسه إنسان آخر أصلاً، وهو الإمام، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة، وهو رئيس الأمة الفاضلة ورئيس المعمورة كلها».

والفارابي هذا نفسه في تصنيفه للعلوم (أو إحصاء العلوم بحسب تعبيره)، يذكر من بين العلوم التطبيقية علمَ الفقهِ، وعلمَ الكلام، وذلك بعد علم السياسة مباشرةً مهملاً علمَيْ الأخلاق والاقتصاد المنزلي المرتبطَيْن عادة بعلم السياسة لدى الفلاسفة. ونلاحظ على هذا النحو أنّ علم السياسة يشكّل الرابطة التي تربط بين الرؤيا «الإسلامية» التي استعرضناها آنفاً، وبين الرؤيا الفلسفية. وهذا دليل واضح على الجهد الذي بذله الفلاسفة من أجل طرح المشاكل

الحقيقية للمجتمع الإسلامي من خلال البحث الفلسفي ومحاولة إيجاد حلّ لها. وقد ذهب مسكويه في هذا المجال إلى أبعد من ذلك عندما أدخل قيم الأخلاق العربية والإسلامية في الجدول الذي أقامه للفضائل ذات الاستلهام الفلسفي، وعندما أدخل في كتابته للتاريخ نظرةً أخلاقية ـ سياسية ذات منحى فلسفي أيضاً. ونجد شاهداً آخر على الأهمية التي أُوليت للسياسة في شخص ابن رشد الذي فسر كتاب أرسطو رسالة الأخلاق إلى نيكوماخوس. وكان يهدف من وراء ذلك إلى التعبير عن أفكاره النظرية، في حين أنه اعتمد على كتاب «الجمهورية» لأفلاطون من أجل توضيح تعاليمه العلمية[17].

كل الفلاسفة يستعيدون فكرة مركزية أساسية هي أنَّ الغاية التي يسعى إليها الإنسان العاقل الحكيم هي السعادة القصوى. وهناك كتب عديدة تحتوي في عناوينها على كلمة السعادة نذكر منها: كيمياء السعادة، السعادة والإسعاد، تحصيل السعادة، ترتيب السعادات، الخ . . . إنَّ اللغة الدينية التي تتحدث عن الخلاص الأبدي، أو النجاة في الدنيا الآخرة، يمكنها هنا أيضاً أنْ تجد لها مطرحاً في اللغة الفلسفية التي تتحدّث عن السعادة القصوى للحكيم القادر على تأمل الخير المحض. يقول الفارابي:

«وإذا كان المقصود بوجود الإنسان أنْ يبلغ السعادة القصوى فإنه يحتاج في بلوغها إلى أنْ يعلم السعادة ويجعلها غايته ونصب عينيه. ثم يحتاج بعد ذلك إلى أن يعلم الأشياء التي ينبغي أن يعملها حتى ينال بها السعادة، ثم أنْ يعمل تلك الأعمال»[18].

ولكي يعرف المرء ما هي السعادة، فإنه ينبغي توافر شرطين أساسيين هما: أولاً: امتلاك المقدرة العقلية الكافية من أجل التوصّل إلى مرتبة الأشخاص القادرين على استخدام المحاجة الاستدلالية (أي أهل البرهان)، عندئذ وعندئذ فقط يمكنه أن يفهم (أو أنْ يعقل) مبدأ الموجودات، أي الله والأجسام الروحية. وثانياً: ينبغي عليه في ذات الوقت، أن يعيش في مدينة يقودها حاكم ـ إمام يمتلك في شخصه كلَّ الفضائل العقلية والأخلاقية التي يتمتع بها الحكيم الكامل. إنه يمتلكها إلى أعلى درجة وبشكل لا يمكن تخطيه. ولهذا السبب بالذات، يرى الفارابي، أنه ينبغي تجييش كل جهود الفلاسفة في الدرجة الأولى للبحث عن هذه المدينة الفاضلة. فالفلاسفة هم وحدهم القادرون على تلقين العلوم النظرية والعملية التي تمكن من اجتياز مسار فلسفي كامل لا يمكن للعقل بدونه أنْ يتحرّر من قوى النفس الغضبية والخاملة. إن الحاكم ـ الإمام هو الذي يحقّ له أن يحدّد مراتبية المواطنين والمهمات المتناسبة مع قدراتهم ودرجاتهم في سلم الحكمة. إنه هو الذي يحافظ على هذه المراتبيات ويسهر على أداء الواجبات وتنفيذ الوظائف التي تؤدي في مجملها وتناسقها المتناغم إلى تأمين الشروط المؤدية إلى السعادة القصوى!

وفي هذه الرؤيا الفلسفية نلاحظ أنَّ القانون الديني ودور النبي والوحي غير مهمل. ولكن هذه الأشياء أصبحت خاضعة بشكل واضح للقوة العاقلة، للعقل. فالعقل، هنا، يستطيع التوصّل إلى تأمل الخير المحض بواسطة جهده وقوته الذاتية فقط. أما القانون الديني فيتقف

ويهدي العدد الأكبر من البشر، أي الجماهير التي لا تستطيع اجتياز كل المسار الفلسفي. إنه يعلمها بواسطة الصور والإيحاءات القريبة إلى الفهم؛ تلك الحقائق التي يجهد الحكيم في بلورتها والسيطرة عليها بواسطة العقل.

وهنا بالذات يندلع الصراع والتوتّر بين الرؤيا الدينية التي تدعي الأولوية والأفضلية، وبين الرؤيا الفلسفية التي ترتكز على حقائق محكومة من قبل العقل ومتولّدة عن طريقه فقط، المقصود بالحقيقة هنا البدهية المنبثقة عن الملاحظة الشخصية والعيانية للحكيم. وقد حصلت مناظرة مشهورة بخصوص هذا الموضوع بين مفكّرَيْن مهمّين جداً في الإسلام هما: الغزالي وابن رشد. وكانت مناظرة تقنية معقدة وعالية المستوى. فقد كتب الغزالي كتاباً بعنوان: تهافت الفلاسفة، ورد عليه ابن رشد بكتاب لا يقل هجومية هو: تهافت التهافت. ولكن فيما وراء هذه المناقشة التقنية طرح المفكران المتصارعان مسألةً جوهريةً أكثر عمقاً هي: حكم الفلسفة بحسب الشريعة، أو مكانة الفلسفة طبقاً للشريعة. وقد أوضح الغزالي موقفه من هذه المسألة في كتابه المعروف: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، وأوضح ابن رشد موقفه في كتاب: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. ولم يكن ابن رشد فيلسوفاً فحسب، وإنما كان فقيهاً مشهوراً. وقد استخدم منهجية أصول الفقه لكي يحاول البرهنة على أنّ الشريعة تدعو المسلم بشكل قطعي إلى دراسة الفلسفة. هذا في حين أنّ الغزالي قد اتهم الفلاسفة بالكفر لأنهم ينكرون بعث الأجساد بعد الموت ويؤمنون فقط ببعث الأرواح. ولأنهم ينكرون أيضاً معرفة الله بالجزئيات[19].

في الواقع، إن رهان هذه المجادلة الخلافية ليس فقط دينياً كما قد يعتقد بعضهم ممّن يركزون الانتباه على الشكل القانوني للمناظرة ورمي الفلاسفة بتهمة الكفر. فالمسألة تتجاوز ذلك إلى ما هو أبعد. فالغزالي إذ يلقي بالشبهات على الفلسفة يحرم الفكر السياسي من المرجعيات اللازمة إنْ لم يكن للفصل الكامل بين العامل الروحي والعامل الزمني، أو بين الاعتقاد الإيماني والمعرفة العقلانية فعلى الأقل للتمييز بينهما. فتفقد المؤسسات ليس له الأهمية نفسها ولا الفعالية نفسها إذا كان يرتكز على المبادىء الأخلاقية القانونية المتلقاة كعقائد إيمانية لا تناقش، أو إذا كان ينمو ويتطور بصفته تحليلاً عقلانياً للسلوك الواقعي للبشر في المجتمع. صحيح أنّ الفلسفة كانت سجينة النزعة المثالية الميتافيزيقية التي لا تقل ضغطاً وثقلاً عن المنهجية الشكلانية الجافة لعلم الأصول (أصول الفقه وأصول الدين)، ولكن لو حصلت مناقشات أكثر عمقاً بين الفلسفة والفكر الديني لكانت قد أغنت الرؤيا الأخلاقية والسياسية في الإسلام. إنّ هزيمة الفلسفة المبكرة قد عجلت من انتصار الأرثوذكسيات السكولاستيكية التكرارية في أرض الإسلام. وهذا ما أدّى إلى تفاقم الحالة واضمحلال الفكر وحصول ذلك الفراغ الكبير الذي واجهه الفكر السياسي عندما حاول أن يستيقظ في القرن التاسع عشر. عندئذ تزايدت حاجيات المجتمعات الإسلامية والعربية، وأصبحت ملحةً وعاجلةً، كما كان عليه الحال في زمن الخلافة المتهاوية. وكان الفكر الإسلامي المتجمد والتكراري عاجزاً بطبيعة الحال عن إيجاد الأجوبة المناسبة لهذه الحاجيات التي لا تقبل التأجيل.

يمكننا أنْ نقرأ لدى مسكويه نصاً ممتازاً ذا دلالة بالغة حول موضوع العدالة. وهي الفضيلة المحورية التي دار حولها الفكر الأخلاقي والتحليل السياسي وتداخلا ببعضهما بعضاً بنوع من الحميمية. عندئذ يرى القارىء كيف أنّ الفلسفة العربية الإسلامية قد درست النصوص اليونانية وتفاعلت معها من خلال حاجياتها وهمومها ومراعاة العقائد الإسلامية أيضاً. ثم يرى، بالمقابل، كيف أن الرؤيا الدينية قد استفادت في خط الرجعة من المعارف الوضعية الإيجابية والمنهجية النقدية للفلسفة. ومن المؤسف، أن أقول هنا، بأنَّ رسالة في الأخلاق كرسالة مسكويه لم يكتب لها مثيل من قبل أيّ مسلم منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا! ولهذا السبب نجد من المفيد أنْ نضع تحت أنظار القارىء الحديث عيِّنة من الكتابات الفلسفية العربية ـ الإسلامية ذات القيمة التمثيلية.

6 ـ الرؤى المعاصرة

لا يكفي أنْ نقوم بجرد وصفيّ للتشكيلات الأيديولوجية والأحزاب التي ابتدأت بالظهور منذ القرن التاسع عشر لكي نتعرف على الرؤى السياسية المعاصرة في المجال الإسلامي والعربي. فهذه الأيديولوجيات قد درست مراراً وتكراراً بشكل وصفيّ، إما من قبل المستشرقين، وإما من قبل الشبّان العرب الذين يأتون إلى الغرب لتحضير شهادات الدكتوراه. وهذه الأيديولوجيات تغطّي بشكل عام الاتجاهاتِ التالية: الاتجاه الليبرالي التحديثي، الاتجاه التحديثي الاشتراكي، الاتجاه الديني الإصلاحي، الاتجاه الديني المتشدّد أو المتزمت. والواقع أن هذه الأيديولوجيات ليست إلا انعكاساً للانقطاعات المفصلية الأساسية التي حصلت على مستوى أنظمة الإنتاج والتبادل. فحتى القرن التاسع عشر كانت الدولة ـ الأمة مسيَّرة من قبل الخليفة، ثم السلطان والأمير والوالي (حاكم الولاية أو المحافظة في لغتنا المعاصرة). وكان هؤلاء قد حافظوا على صيغة واحدة في تقسيم الفضاء السياسي والاجتماعي للأمبراطورية أو الدولة إلى قسم «متوحش»، أو ما يدعى في المغرب «ببلاد السباع» وإلى قسم مدجّن تسيطر عليه الدولة المركزية ويدعى «ببلاد المخزن»[20]. وفي كلا القطاعين، أو القسمين ظهرت مراتبيات اجتماعية وتفاوتات وتأبّدت على مر العصور حتى وقتنا الراهن، أو حتى القرن التاسع عشر على الأقل. وقد تجسّدت في هذه المراتبيات موازين القوى وعلاقات الهيمنة والاستغلال ولكنها قُنِّعت وغُطِّيت بقناع التبادلات الرمزية للخدمات. وكانت الصياغة الأخلاقية والدينية التي خلعت على المؤسسات والأحكام القانونية والعادات والتقاليد تزيد من حدة القيمة الرمزية المقدسة للعنف الممارس على أرض الواقع بواسطة الدولة وموظفيها الذين هم في الغالب عسكريون من أصل أجنبي أو عبيد، أو من قبل السلالات والعائلات المحلية الحاكمة.

أما في الغرب الأوروبي فقد استطاعت الرأسمالية التجارية أولاً ثم الصناعية ثانياً، أن تفرض تقسيماتٍ جديدةً للعمل تتوافق مع المراتبيات الاجتماعية الجديدة التي أخذت تتمايز وتتبلور بدءاً من القرن الثامن عشر. وتشهد على ذلك كتابات كيسني: «مخطط اقتصادي لفرنسا (عام 1759)»، وآدم سميث: «مقالة حول سبب وطبيعة ثروات الأمم» (عام 1766)، ثم ريكاردو

(1813) وكارل ماركس اللذين حلّلا المجتمع من خلال الطبقات واستخدام المصطلحات الطبقية. وكانت علمنة القانون ونزع غطاء الترميز والتقديس عن التبادلات التجارية والاقتصادية، ثم تطبيق القواعد الإكراهية والإلزامية للفائدة، كل ذلك قد رافق النظام الجديد للإنتاج وسريان الأملاك والثروات في المجتمع الأوروبي. وعندما حصلت الفتوحات الاستعمارية الغربية في القرن التاسع عشر كان محتوماً أن تنقل معها عملية القطيعة الاقتصادية والمادية نفسها التي لا ترحم إلى المجتمعات المستعمرة من عربية وإسلامية. نقصد بذلك إحداث القطيعة والانقطاع مع البنى التقليدية للاقتصاد والتبادل ومع الأيديولوجيات المثالية والطوباوية الملازمة لها. وقد نقل الاستعمار عملية القطيعة هذه إلى المجتمعات العربية والإسلامية بشكل فجّ وفجائي شرس، مما أدى إلى إحداث زلزلة كبيرة في النفسية الجماعية، بالإضافة إلى الصدمات الموجعة (صدمة الحداثة والحضارة المادية)؛ وقد لزم على المسلمين أن ينتظروا حتى تاريخ 3 مارس من عام 1924 لكي ينهض أتاتورك ويلغي نظام السلطنة العثمانية. ومن المعروف أنّ ضعف هذا النظام وعدم فعاليته يعود بالضبط إلى تلك الفترة التي انطلق فيها نظام الآلة والاقتصاد الصناعي في الغرب الأوروبي. فكلما ارتفع الغرب ونهض كلما ازداد تدهور العالم الإسلامي في ذلك الحين. ففي الوقت الذي ابتدأت فيه من الناحية الإسلامية عمليةُ تفسّخ السلطة المركزية وانهيار مؤسساتها راح الغرب الأوروبي يشهد عملية النهوض والتوسع لحضارته المادية.

في مثل هذا الوضع راحت تظهر رؤى سياسية جديدة في العالم العربي والإسلامي لمواجهة الأمور والتطورات والتحديات. فقد راحت بعض الاتجاهات تؤكد ذاتها في الساحة لتحمل مسؤولية الأوضاع الجديدة التي خلقها مجيء الاستعمار ولمواجهة موضوعات التأخر والانحطاط والضعف وسوء التنمية السائدة في هذه المجتمعات. وكانت قوة الغرب وتطوره وتقدمه هو الذي كشف للمسلمين آنذاك عن مدى تأخرهم وضعفهم. وكان لا بد للمفكرين، طليعة الأمة، من مواجهة الوضع والتحدّي. ومنذ البداية انقسموا إلى اتجاهَيْن اثنين: اتجاه المثقفين الليبراليين الذين درسوا في أوروبا والمنفتحين على عملية التثاقف والتفاعل الحضاري بشكل متدرّج. ثم الاتجاه الإسلامي الذي يدعو للعودة إلى التعاليم الأولية للإسلام وإلى سيادة السلف الصالح. ومن هنا تولد مصطلح السلفية الذي خلع على الإصلاحيين من أتباع هذا الاتجاه.

لقد نشأ هذان التياران وتطوّرا بشكل متوازٍ وأحياناً بشكل متصارع، وذلك منذ أن كان محمد علي قد أرسل البعثات العلمية الأولى من مصر إلى أوروبا. وإذا ما نظرنا استرجاعياً إلى هذا التطور الذي حصل منذ ذلك التاريخ وحتى اليوم، إذا ما نظرنا إليه انطلاقاً من مواقع الحركات الإسلامية المهيمنة في كل مكان من العالم العربي والإسلامي منذ عام 1970 استطعنا أن نسجّل الملاحظتين الأساسيتين التاليتين:

1 - في الواقع أنّ الليبراليين المستغربين والإسلاميين كانوا متفقين على الأهداف الكبرى للنضال التحرّري والوطني الذي شغل كل تاريخ المجتمعات العربية والإسلامية منذ القرن التاسع عشر. ففي مواجهة العدوان الاستعماري أخذت العاطفة القومية تنتشر بالتدريج في كل

الأوساط. وراح المثقفون يتحدثون عندئذ عن الوطنية والحماية، ثم عن استعادة الهوية وعن بعث التراث العربي، أو الإيراني، أو التركي، الخ... ثم بشكل عام عن بعض التراث الإسلامي المشترك لدى كافة الأمم اللغوية والقومية. وراحوا يتحدثون عن أخذ مسؤولية الجماهير والثقافات الوطنية على عاتقهم، والاهتمام بها وإحيائها. راحوا يجيّشون أنفسهم لتحرير الأراضي العربية الإسلامية المحتلة (فلسطين، حرب الجزائر، النضال الذي خاضته الناصرية لتحرير الوطن العربي الكبير). وهذه الموضوعات (أي موضوعات التحرر الوطني وأيديلوجيا الكفاح) تتردّد على كافة الألسن، وتشغل كلّ الخطابات، بل إنها تشغل حتى الشعر والأدب الروائي، مثلما تشغل ذلك الإنتاج الأيديولوجي الشاسع الواسع. ولكن القوة التجييشية والتعبوية لهذه الخطابات ليست هي في الحدة نفسها لدى التحديثيين المنفتحين على الثقافة التاريخية وحتى على النقد التاريخي، أو لدى العلماء من رجال الدين ذوي الثقافة التقليدية الأكثر اهتماماً بالتبشير والتبجيل الديني. وظاهرة أن مثقفين ليبراليين من أمثال طه حسين قد ذهبوا بعيداً جداً في قبول الثقافة الغربية لا يقلل أبداً من ارتباطه بالأمة والاستقلال والتراث والقيم الإسلامية.

إنّ هذا التلاقي المتشابك والمتداخل بين كل القوى الاجتماعية ـ الثقافية حول الفكرة القومية والوطنية الكبيرة قد ساعد على توليد الانتفاضة الوحدوية في سنوات الخمسينيات والستينيات تحت قيادة الناصرية والبعث. ومن المعروف أن هذَيْن الاتجاهين قد ركّزا على الفكرة العروبية أكثر مما ركزا على الفكرة الإسلامية. ولكن الفشل الكبير الذي حصل عام 1967 أدّى إلى هزّ أركان الأيديولوجيا الاشتراكية العربية وبالتالي إلى نقل كل الآمال التي بنيت على الرؤيا العلمانية والقومية إلى ساحة «الإسلام» والأيديولوجيات الإسلامية.

2 ـ إن الجواب «الإسلامي» على تحديات الحداثة المرئية عبر منظور الهيمنة الاستعمارية ثم إشكالية التنمية/ وسوء التنمية لسنوات الستينيات قد أبانا أنها أكثر فعالية من الجواب السابق (أي الناصرية والبعث) سوسيولوجياً (أي عددياً) وأيديولوجياً. وقد ازدادت فعاليتها كلما أصبحت الظروف الاجتماعية والثقافية أكثر تحبيذاً للرؤيا التبشيرية المهدوية وللحركات الدينية. نقصد بذلك أنّ البنية السكانية قد تزايدت كثيراً منذ الخمسينيات وتضاعفت، وأنّ سكان الأرياف قد هجموا على المدن بحثاً عن وضع معيشي أفضل. وكل ذلك أدّى إلى تفاقم الوضع وتزايد البؤس والمشاكل الاجتماعية التي تحبذ انتشار الأيديولوجيات والحركات المذكورة. وقد ظهرت طبقة وسطى راغبة جداً في الاستمتاع بمباهج الحياة الحضرية وفي المساهمة في الوظائف الجديدة التي خلقت بعد الاستقلال. وأدّى ذلك إلى انتشار الثقافة التي تهيمن عليها الموضوعات الكبرى لأيديولوجيا الكفاح. وفي ذات الوقت راح العاطلون عن العمل، والمهاجرون إلى المدن، المقتلعون من جذورهم، يقدمون أرضيةً مناسبة جداً لشعارات العدالة والتحرير ضمن منظور ديني أخروي. فهؤلاء الذين لا أمل لهم بأيِّ مستقبل بِمَ يتعلقون وبأيّ شيء يستعصمون إن لم يكنْ بالتراث والدين؟ والواقع أنّ محو الأمية ونشر التعليم على نطاق واسع وتأثير وسائل الإعلام التي تسيطر عليها النخب القومية وتصفية اللغات الأجنبية، كل هذه عوامل تقوي الأيديولوجيا الدينية على حساب الثقافة الدنيوية العلمانية الحديثة. لنضفْ إلى كل ذلك انغراسَ الآمال

العتيقة التي يغذيها الخطاب الإصلاحي في عمق المتخيَّل الجَمَاعي والنفسية الجماعية لجماهير المسلمين. ومن المعروف أنّ هذا الخطاب يعود في التاريخ بعيداً إلى الوراء، أي إلى زمن ابن حنبل والصراعات الحنبلية ضد ما اعتبرته بالانحرافات الدنيوية العلمانية للخلافة (للمأمون أساساً). إنّ الحركات «الإسلامية» الاحتجاجية الراهنة ليست بنت الساعة، وإنما هي وليدة زخم تاريخي طويل، ومن هنا سرّ قوتها وقدرتها على التعبئة والتجييش. إن طابعها الاستمراري المتّصل شيء يدعو للدهشة فعلاً. فنحن عندما نقرأ هذا المقطع القصير للحنبلي ابن بطة (مات عام 387 هـ/ 997 م) الذي يعود إلى ألف سنة إلى الوراء نجد فوراً ذات لهجة وموضوعات الخطاب الإسلامي المعاصر الذي يزدهر وينتشر تحت أعيننا اليوم. يقول ابن بطة:

«إني لما رأيت ما قد عمّ الناس وأظهروه، وغلب عليهم فاستحسنوه من فظائع الأهواء وقذائع الآراء وتحريف سنّتهم وتبديل دينهم حتى صار ذلك سبباً لفرقتهم وفتح باب البلية والعمى على أفئدتهم، وتشتيت ألفتهم، وتفريق جماعتهم، فنبذوا الكتّاب وراء ظهورهم، واتخذوا الجهّال والضلال أرباباً في أمورهم من بعد ما جاءهم العلم من ربهم، واستعملوا الخصومات فيما يدعون، وقطعوا الشهادات عليها بالظنون، واحتجوا بالبهتان فيما يتحلون، وقلّدوا في دينهم الذين لا يعلمون فيما لا برهان لهم به في الكتاب ولا حجة عندهم من الإجماع فيه»[21].

لقد استشهدت قصداً بهذا المقطع القديم وأنا أتحدث عن الرؤى السياسية المعاصرة في الإسلام. أردت أنْ أبينّ فيه معنى الاستمرارية والتواصلية التي تغذي الحساسية الإسلامية الجماعية والمتخيَّل الإسلامي المشترك. ففيه نجد الفلسفة الإسلامية للتاريخ ملخّصة ومجملة؛ هذه الفلسفة التي لم تنفكّ تجيش المتخيَّل العام في المجتمعات الإسلامية، عربيةً كانت أمْ غير عربية، منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا. وهناك عدد ضخم من النصوص الأخرى[22] التي تستعيد دون كلل أو ملل موضوعات هذا المقطع نفسها، والاحتجاجات نفسها ضد «الفوضى» الأخلاقية والسياسية التي تولدها الأنظمةُ السياسية القائمة والفاسدة.

فالربط بين المنظور الأخروي والممارسات الشعائرية المتبعة حتى الآن بشدة (كالصلوات الجَماعية، وخطبة يوم الجمعة والحجّ والاحتفالات الدينية)، وبين الأفكار والمطامح الأخلاقية العتيقة، ونزعة الاحتجاج السياسي المبررة كل التبرير، أقول إنّ الربط بين كل ذلك ومزجه ببعضه بعضاً هو الذي يشكل قوة الخطاب التعبوي «الإسلامي» بشكل لا يُضاهى. أقصد بذلك الخطابَ الذي غذاه منذ القرن التاسع عشر ونشطته الحركةُ الإصلاحيةُ السلفيةَ، ثم حركة الإخوان المسلمين التي أسست عام 1928 من قبل حسن البنا (1906-1949)، ثم أخيراً الحركات الإسلامياتية الحالية المتشددة. وهناك استمرارية تواصلية عميقة ليس فقط بين هذه الأشكال الثلاثة من التعبير والاحتجاج «الإسلامي»، وإنما بينها وبين موقفين قديمين جداً. الأول، يمثله الإسلام السنّي الرسمي الذي يدعو لطاعة السلطة القائمة التي هي في نظره أفضل من الفوضى والفتنة حتى ولو كانت جائرة. والثاني، هو الموقف المتمرّد والرافض للسلطة القائمة والذي تمثل تاريخياً بالخوارج والزيديين، ثم بشكل خاص بالإسماعيليين[23]. هكذا ينبغي أن نربط الحاضر

بالماضي لكي نفهم الحاضر على ضوء الماضي والعكس صحيح دون أن نقع في مطبّ الإسقاط والمغالطة التاريخية. وهذه هي المنهجية التقدمية ـ التراجعية التي كنا قد تحدثنا عنها أكثر من مرة.

إنّ التحدث عن استمرارية وتواصلية المتخيَّل الإسلامي المشترك، منذ بدايات الإسلام وحتى يومنا هذا، يبدو لي أكثر اهميةً مما يفعله المراقبون الغربيون عندما يصفون المواقف الموجودة في الساحة بشكل متوازٍ ومتجاور دون اختلاط. وهم عندئذ يدرسون الموقف التحديثي والموقف «المتزمّت» ويصفونهما جنباً إلى جنب وكأن لا علاقة بينهما ولا تشابكات أو تداخلات. ينبغي على العلوم الاجتماعية أنْ تحفر عن الأسباب العميقة لهذه التواصلية وتلك الاستمرارية، وعن أسباب الانبعاث المفاجىء حالياً للعقائد والرؤى الدينية القديمة ليس فقط في المجتمعات الإسلامية، وإنما أيضاً في المجتمعات الأوروبية الشديدة العلمنة والتّعَلْمن. (انظر مشكلة الطوائف المنتشرة حالياً في أوروبا وأميركا).

وفي مثل هذا المنظور ينبغي علينا التركيز على دور الحركات والتشكيلات الجماعية وأهميته في بلورة وانتشار الأحزاب والتشكيلات الأيديولوجية أكثر مما نركز كلّ الانتباه على دور الزعماء المؤسسين كحسن البنا، أو غيره كما يفعل المستشرقون، أو جلهم. مما لا ريب فيه أن جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده كانا أقلّ تعرضاً لضغوط الجماهير المسحوقة (المستضعفين في الأرض)، وأقل تعرّضاً لحاجيات والحاحات الشبيبة الغزيرة الصاعدة الآن بكثافة هائلة في كل المجتمعات العربية والإسلامية. أقول بأنهما كانا أقلّ تعرضاً لكل هذه الضغوط من زعماء الحركات السياسية ـ الدينية الحالية المنتشرة في كل الأقطار. ولهذا السبب استطاع زعيما الحركة الإصلاحية السلفية أن ينشرا ويطورا عقلانوية براغماتية تتيح هضم وتمثل الأفعال والأفكار الجديدة التي ولدتها الحداثة. وقد أتيح للبورجوازيات التقليدية أنْ تتوصل إلى منتجات الحداثة الأوروبية وتستمتع بها في تلك المرحلة عندما لم تكن قد غمرت بعد ولا غطست في بحر من الفلاحين والريفيين المقتلعين من جذورهم والهاجين كالموجات المتدفقة على المدن. وعندما لم تكن قد أذلت وأخضعت بعد من قبل النخب القيادية الجديدة التي ظهرت عموماً بعد الاستقلال (نخب الحزب الواحد، أو حركات التحرر الوطنية، إلخ...). لهذا السبب نجد أنْ اليقينيات الدوغمائية المتشددة التي يرفعها عالياً بكل صخب وقوة المناضلون الإسلامياتيون الحاليون والتي تسيطر على موقفهم ورؤيتهم لا تسمح لنا أنْ نستشهد أمامهم بهذا المقطع المرن والمنفتح لمحمد عبده:

«ويقولون: إن لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني أفَلاَ يكون للقاضي أو المفتي أو شيخ الإسلام، وأقول: إنّ الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قررها الشرع الإسلامي. ولا يسوغ لواحد منهم أنْ يدّعي حق السيطرة على إيمان أحد، أو عبادته لربه، أو ينازعه في طريق نظره»[24].

إنّ موقف محمد عبده هذا لا يمكن دحضه تيولوجياً، بل ويشكل حداثة عقلية وفكرية حقيقية. ولكن لا يمكن لأحد أن يدافع عنه في المناخ الأيديولوجي الحامي والراهن «للثورة

الإسـلامية»! وهـذا هو المعطى الأساسي للتـطورات والتحولات التي حصلت في الثلاثين عـاماً الماضية في المناخ الاجتماعي ـ الثقافي العربي والإسلامي. فتاريخ المرحلة «الثورية» (أقصـد الثورة العربية، ثم الثورة الإسلامية) قد عقب المرحلة الطويلة للنهضة. وهو يشكل دلالة على التراجـع المتدرج للفكر التحديثي والعلماني الذي حلت محله الرؤيا الدينية الأرثوذكسية. هـذه هي الحقيقة الأسـاسية التي ينبغي التركيز عليهـا فيما يخص التـطورات التي حصلت طيلة السنوات المـاضية. فمن تـركيا أتـاتـورك العلمانيـة وحتى الوضعية، إلى الصراعـات الجـاريـة حـالياً بـين العلمانيـين والإسـلاميين في تـركيا نفسهـا، ومن إيران الثـورة الدستـوريـة (1905-1911) إلى إيـران «الثـورة الإسلامية»، ومن مصر ذات النظام الملكي الدستوري إلى مصر الضباط الأحرار، ومن تونس مـا بعد الاستقلال ذات التوجه التحديثي إلى الصراعات العنيفة الجاريـة حاليـاً فيها مـع المعارضـين الإسـلامياتيـين. . . كل ذلـك ليس إلا تعبيراً عن صعـود سكاني وديمغـرافي تسيطر عليـه الشبيبةُ الغزيرةُ والملحاحة، هذه الشبيبة التي نمت وكـبرت في المناخ الحـامي لأيديـولوجيـا الكفاح، هـذه الشبيبة المقطوعة عن الأفكار الليبرالية التي استعيرت من فلسفة عصر التنوير بواسطة مجموعة من النخب الثقافية المحدودة العدد. ولم يتحْ لهذه النخب الـوقت الكافي، وربمـا لم تكن تمتلك المقدرة الثقافية الـلازمة من أجـل إدخال الحـداثة ودمجهـا في لحمة هـذه المجتمعات الاسـلامية ذات البنيـة العتيقة والبدائية. أقصد دمجها بمنأى عن السلطات التقليـدية وبمنـأى عن الحضارة الغـربية. ولهـذا السبب نجـد المناضلين الإسـلامياتيـين اليوم يتّهمـون المثقفين الليـبراليين بـالخيانـة والانجرار وراء الغرب بل وحتى بالعمالـة للصهيونيـة! وجريمـة هؤلاء المثقفين، وعـلى رأسهم طه حسـين، هو أنهم حاولوا منذ بدايـات القرن وحتى عـام 1950 أن يخصّبوا الفكر العربي، والفكـر الإسلامي، والحياة الاجتماعية والسيـاسية والفعـالية الاقتصـادية ببعض الأفكـار والاستعارات الانتقـائية والمجـتزأة من أوروبا الغربيـة (لم تكن معرفـة الليبراليـين العرب بـأوروبا دائـماً صحيحة، أو عميقـة، أو تاريخيـة بالفعل).

وفي حـين أنّ المعـارك الثقـافيـة التي جـرت في العشـرينيـات من هـذا القـرن بـين الليـبراليـين والاسلامياتيين كانت تنتهي بانتصار الأولين، فإنّ العكس هو الذي حصل بشكل متزايد منذ عام 1970. كان رشيد رضا الذي مات عام (1935) قد نشر عشية إلغاء نظام السـلطنة العثمانية سلسلة من المقالات يدافع فيها عن الخلافة: أي عن النظام الذي كـان قد ألغي منـذ عام 1258 عنـدما دخل المغول إلى بغداد! وراح في مقالاته هذه يستعيد بعض أفكار الغزالي والماوردي وسعد الدين التفـتزاني الذي مـات عام 792 هـ/ 1390 م. راح هـذا الكاتب، صـاحب المصنفـات المـدرسيـة السكولاستيكية وتلميذ محمد عبده، يركز على أهمية الوظيفة الدينية والقانـونية للخليفـة في الوقت الذي كان يعلم فيه أنه لا توجد في العشرينيات من هذا القـرن أيّ شخصية إسـلامية قـادرة على احتلال منصب الخلافة مع الحصول على إجماع كل المسـلمين.

وقد نشر كتاب رشيد رضا في القاهرة عام 1923 وترجم إلى الفرنسية وشرح من قبل المستشرق الفرنسي هنري لاوست في كتابه: الخلافة في عقيدة رشيد رضا(*). وبعد ستين من صدور كتاب

(*) هذا الكتاب نُشر بالفرنسية في بيروت، 1938.

رشيد رضا أصدر علي عبد الرزاق كتابه الشجاع حول الإسلام وأصول الحكم. وقد ترجم إلى الفرنسية من قبل ليون بيرشيه في مجلة الدراسات الإسلامية عام 1933-1934. وللمرة الأولى في تاريخ الفكر السياسي في الإسلام راح يدافع عن الفكرة التالية: الخلافة هي مؤسسة عملية مفروضة من قبل الحاجيات الاجتماعية المتغيرة أكثر مما هي وظيفة دينية محددة جداً من قبل النصوص المقدسة. وقد أثارت هذه النظرية ضجةً كبيرة لأنها زعزعت التصورات والأفكار الراسخة في المتخيَّل السياسي - الديني للمسلمين منذ عام 661 تاريخ الفتنة الكبرى في الإسلام. وكنا قد تحدثنا سابقاً عن هذا المتخيَّل الديني والسياسي أكثر من مرة. وبعد سنة من ظهور كتاب علي عبد الرزاق نشر طه حسين كتابه عن الشعر الجاهلي، وطبق فيه منهجية النقد التاريخي على أحد الموضوعات الأخرى المحرمة (التابو) ألا وهو: مكانة الشعر في تطور التفسير القرآني.

لا ريب في أنَّ هذَيْن الكتابَيْن (كتاب عبد الرزاق وكتاب طه حسين) قد بالغا في اتباع المنهجية التاريخانية الوضعية التي لم يستطيعا السيطرة عليها تماماً واتقانها كما ينبغي. وهذا يقابل ما حصل لأتاتورك سياسياً وعملياً عندما فرض العلمنة الجذرية والفجة في مجالات شديدة الارتباط بالحساسية الجماعية: كاللباس والعادات والأعياد والتقاليد وحروف اللغة التركية. وهذا لا يقلّل من أهميتهم وجرأتهم. ولكن الميزة الكبرى لمغامرة أتاتورك هو أنها ادخلت مقولة جديدة، هي مقولة التاريخية في الفكر الإسلامي المعتاد، على تقديس وتعالي المعطيات والأشياء الأكثر مادية ودنيوية في الوجود البشري وذلك عن طريق منهجية أصول الفقه كما رأينا سابقاً. إنَّ مؤسسي مجلة «المقتطف» التي أُنشئت في بيروت عام 1876، ومجلة «الهلال» التي أُنشئت في مصر عام 1892 كانوا قد ساروا في الاتجاه العلماني والتحديثي نفسه، منذ نهاية القرن التاسع عشر. وقد اكتسحت هذه الحركة أرضية واسعة في المجتمعات العربية على الرغم من معارضة رجال الدين التقليديين. ولكن بدءاً من سنوات الثلاثينيات راح يظهر تطور معاكس في المجتمع. وراح مثقفون مستنيرون كطه حسين والعقاد ومحمد حسين هيكل وأحمد أمين وآخرين، ينصاعون للموجة الدينية التي أخذت في الصعود في وقت صعود التيار الوطني القومي ذاته. وهكذا ما إن دخلت التاريخية ساحة المجتمعات الإسلامية كأفق تحديثي للفكر حتى سرعان ما راحت تغيب وتضمحل لصالح صعود التيار الرومانطيقي والتبجيلي. لقد كان عمر التنوير والفكر التاريخي العربي قصيراً بعمر الزهور. ولا تزال عملية افتتاح هذا الجانب من المعرفة والفكر (أقصد جانب التاريخية والفكر التاريخي)، تشكل مهمةً غير مفهومة بل ومطعوناً فيها من قبل الممارسة الحالية للفكر الإسلامي والفكر العربي. كما أنَّ الفكر الفلسفي لا يزال مرفوضاً، ويشكّل ما ندعوه بمنطقة اللامفكَّر فيه. هنا سوف تحصل المعركة الأساسية للفكر التنويري العربي والإسلامي إذا ما أتيح لها أن تحصل يوماً ما.

وإذا ما قمنا برسم خريطة طيبولوجية لأنواع الأنظمة السياسية القائمة منذ عام 1970 لاحظنا فوراً تغلّب توجّه مزدوج ومتناقض. فمن جهة نلاحظ الأنظمة السياسية في كل مكان، ولكن بدرجات متفاوتة بالطبع، تلحّ على أهمية الطابع الإسلامي للمجتمع والدولة. ومن جهة أخرى، نلاحظ هيمنة المؤسسات المتأثرة جداً بالحداثة الملازمة لضرورات الحياة الاقتصادية والتكنولوجية

المستحدثة التي لا يمكن لأيّ بلد، إسلامي أن يستغني عنها. وينتج عن ذلك صراعات وتناقضات ضخمة بين العلمنة الجارية فعلاً على أرض الواقع (أي علمنة السلوك والتصرّفات والممارسات والمؤسسات)، وبين المطالبة الملحّة والهائجة بأسْلَمَة كلّ مناحي الوجود الإنساني (المقصود جعلها إسلامية، في حين أنها معلمنة، أو تتعرض لعملية علمنة شاملة وحتمية). وراح «المتطرفون» أصحاب النفوذ الكبير كالمودودي في الباكستان، وسيد قطب ومحمد الغزالي في العالم العربي، وعلي شريعتي في إيران، إضافة إلى كتّاب آخرين ذوي انتشار واسع في المؤتمرات الدولية يحاولون تحديد شروط الانتقال من الحكومة الدنيوية إلى الحكومة الإسلامية. وسيطر أصحاب هذا الاتجاه على المسرح في السنوات العشر الأخيرة ولا يزالون. وفي الوقت الذي كان يكتفي فيه حسن البنا في سنوات الثلاثينيّات والأربعينيّات بمجرّد المطالبة بأسْلَمَة القانون، وإعلان الجهاد ضد الكفّار، نجد المنظّرين الحاليين كمحمد الغزالي مثلاً، يتجاوزون ذلك إلى ما هو أبعد ويطالبون باشتراكية إسلامية وبالحاكمية على طريق سيد قطب، ونظريات المودودي، ثم يطالبون بالإعلان الفوري لدولة مؤسلمة كلياً بعد الإطاحة بالأنظمة الشائنة الحالية عن طريق العصيان والتمرّد (أنظر بهذا الصدد نظريات عبد السلام فراج في مصر والخميني في إيران). ثم جاء انتصار «الثورة الإسلامية» في إيران لكي يشدّ من عضد هذه الحركات الإسلامياتية التي انتشرت في كل مكان، واحتلت مواقع النفوذ في العديد من البلدان كما في الأردن والسودان والكويت وقطر واليمن الشمالي، كما ومارست الضغوطات والتهديدات المزعزعة للأنظمة في بلدان أخرى كمصر وسورية والجزيرة العربية وتونس والجزائر والمغرب الأقصى. وراحت هذه الحركات تدين فكرة القومية والعروبية بصفتها تمثل «جاهلية جديدة». ولكن لا أحد ينتبه إلى أنّ صورة الإسلام الرومانطيقي، والصورة المثالية الرومانطيقية للأمة العربية، كما سادت في الخمسينيات، كانتا أيضاً قد ولدتا من قبل المتخيّل السياسي - الديني خارج نطاق الأرضية الحقيقية للتاريخ[25]. وقد يُصاب المرء بالدهشة والاستغراب أمام النجاح السريع الذي حققته هذه الحركات الإسلامياتية التي اكتسحت الساحة في فترة قصيرة من الزمن. وتزداد دهشته عندما يسمع خطابها السياسي والفكري الفقير المدقع، وعندما يطّلع على برامجها وشعاراتها التي لا تكاد تصدق من كثرة هشاشتها. ولكن دهشته سرعان ما تتلاشى، أو تتناقص إذا ما نظر إلى أرضية الواقع ملياً وفكر بتضافر العوامل التالية التي أدّت الى انبثاق الحركات الإسلامياتية وانتشارها وتوسعها. نذكر من بينها: ضخامة القوى الاجتماعية المجيّشة والمعبأة، ضخامة المصالح الاقتصادية على مستوى التبادلات الدولية (البترول)، الحاجيات الملحة والعديدة والمتفاقمة لمجتمعات فقيرة وكثيفة السكان في آن معاً، خيبة الناس نتيجة ضربات الفشل المتتالية، الترقيع الأيديولوجي لأنظمة الحزب الواحد، إشاعة أشباه الثقافات المساعدة على تجييش الجماهير وذلك بواسطة الدعاية التي تنشرها وسائل الإعلام والمدرسة، الآثار التفكيكية والضارة الناتجة عن نماذج التنمية المستوردة، الطلاق الكائن بين الدولة والمجتمع المدني الذي هو في طور التشكل والانبثاق البطيء، مشاكل الحدود بين الدول الشقيقة الموروثة عن عصر الاستعمار والمستعمرين، همّ المشكلة الفلسطينية وتكاليفها منذ أربعين سنة، انعدام الطبقات، أو الفئات الاجتماعية القادرة على بعث وتحريك المشاريع والمبادرات

التاريخية، المراقبة الصارمة التي تمارس على كل فكر نقدي يتعرض للموضوعات الحارقة (موضوعات التابو)، كبت كل مبادرة حرة وعرقلتها أو منعها، الخ . . .

كل هذه المشاكل كان قد هجس بها، أو حتى أثيرت من قبل مفكري عصر النهضة. ولكنها تطرح نفسها اليوم بشكل أكثر إلحاحاً وتفاقماً. لا ريب في أنه حصلت الإنجازات الاقتصادية والاجتماعية في العديد من البلدان الإسلامية منذ الاستقلال. ولكنها كانت دائماً غير كافية بسبب سوء توزيع المدخول القومي على المواطنين (أي التفاوتات الطبقية الحادة جداً)، وبسبب عدم الاستثمار الذكي والعلمي للمصادر المعدنية، وبسبب التزايد السكاني الهائل خلال فترة قصيرة من الزمن، وبسبب اختلال التوازن من حيث المشاريع والخدمات بين القطاعات الحضرية والقطاعات الريفية (أي بين المدن والقرى)، وبسبب ضغوطات وإكراهات نظام التبادلات الدولية، وهي تبادلات قائمة على اللامساواة والظلم (أنظر الدور الذي يلعبه صندوق النقد الدولي والنظام المصرفي والتبادلي بشكل عام). يضاف إلى ذلك أنّ الثمن البشري والثقافي المدفوع مقابل تحقيق هذه الإنجازات والتقدم لا تؤخذ أبداً بعين الاعتبار، وذلك لأنّ العمال والشغيلة المنفذين لهذه الإنجازات لا يسمح لهم بالمشاركة في وضع خطط التنمية وبلورة المشاريع. وإنما هم مجرّد منفّذين فقط، أي مجرد آلة تستخدم حتى تستنفذ طاقتها ليس إلاّ.

ضمن هذه الشروط نلاحظ أنّ الهمّ الأخلاقي والفكر الأخلاقي يختفي ويزول لكي يترك الساحة شاغرة تملؤها استراتيجيات الربح والفائدة والسلطة والهيمنة. ونلاحظ أنّ الأخلاقية الضمنية التي ترافق خطاب المعارضة المدعوة إسلامية تمثّل دعوة إلى الانخراط الجماعي في العمل والممارسة أكثر مما تمثل استبطاناً للقيم المرتبطة بالعلاقات الشخصية، أو بالعلاقات وأنواع السلوك السائدة بين الأشخاص. إنّ معايير الحكم الأخلاقي لا تحظى بأية دراسة، أو بحث علمي نظري من قبل أتباع هذه الحركات الأيديولوجية. ففي نظرهم إنّ الدعوة لتطبيق الشريعة تكفي لأنها كانت قد حددت وبلورت طبقاً للمبادىء الأخلاقية والدينية للقرآن والسنّة. وهذا هو الوهم الكبير الذي لا يزال سارياً في كل الأوساط الإسلامية حتى اليوم، والسبب هو ضعف المنهجية التاريخية وانعدام الحسّ التاريخي تقريباً في هذه الأوساط. ولهذا السبب وجدنا المؤتمر العالمي لعلماء الدين المسلمين قد أعلن دستوراً إسلامياً نموذجياً عام 1979. ثم تمّ نشر الإعلان الإسلامي لحقوق الإسلام بتاريخ 19 سبتمبر 1981، في رحاب منظمة اليونسكو بباريس من قبل المجلس الإسلامي العالمي. ولكن هذين النصّين وغيرهما، على الرغم من فائدتهما الجمة، لا يرتكزان على الفلسفة السياسية الحديثة، ولا على فلسفة للشخص البشري تعيد النظر بالأسس الأخلاقية والقانونية والتشريعية للشريعة «الإسلامية». أقول هذا، وأنا أفكر بشكل خاص بمشكلة المرأة في المجتمعات الإسلامية، وهي مشكلة ضخمة وحارقة.

هكذا نجد أنّ الرؤيا السياسية لهذه النصوص الكبرى تهدف أساساً إلى نشر أيديولوجيا طوباوية وردية محركة للجماهير من أجل مواجهة الغرب والرد على تحديه. وهي بالتالي لا تهتم كثيراً بتقديم برامج دقيقة لإصلاح المؤسسات وتنبيه المواطنين للمطالبة بحقوقهم المدنية وتحرير المجتمع المدني لكي تفقد الدولة «احتكار العنف الشرعي» على حد تعبير ماكس فيبر.

إن هذه الحركات السياسية إذ ألقت على كاهل الإسلام مسؤولية كلّ الأعمال المنقذة والمخلصة للشعب من همومه وآلامه قد خلقت نوعاً من الأقنوم الضخم الذي أنساها حق الله مؤلف هذا الدين بحسب المنظور الأكثر أرثوذكسية. وقد اختفى علم التيولوجيات والإلهيات من الساحة الثقافية الإسلامية كما اختفى علم الأخلاق والفلسفة السياسية. لقد انقرض العلم والعقل والفكر الحرّ. وراحت التركيبات الأيديولوجية تبني لنا إسلاماً بروميثيوسياً يتّخذ صورة الفاعل المحرك لكل التاريخ، صورة المهيمن على كل بادرة تاريخية وكل مشروع بشريّ. راحت تصوره كمصدر لا ينفد لكل الحقائق، وكمولّد معصوم لكل الحلول. وأدّى هذا التصوّر الطاغي إلى النيل من الأساس المطلق الذي لا يمكن أن نتحدث خارجه عن الإسلام: قصدت الله. فالله، موضوع التعلق والبحث العقلي والروحي الظامىء، قد أصبح في منظور هذه الحركات مجرّد مرجعية شعائرية طقسية. لقد أصبح كائناً ينبغي عليه أن ينتظر منذ الآن فصاعداً تحديداته وصفاته من الصيرورة التاريخية للإسلام. هذا في حين أنه هو الله المطلق المتعالي الذي لا ينغمس أبداً في شؤون التاريخ وتقلباته ومادياته. إن هذا الإسلام التاريخي السياسي قد أساء إلى فكرة التعالي والتنزيه التي دشنها القرآن في اللغة العربية، والتي تجلّت على مدار التاريخ في شخصيات روحية ذات ورع وزهد كبيرين. والواقع أن التحليل الدقيق يبين لنا أنّ هذا الإسلام الأقنومي ليس هو في نهاية المطاف إلا خطاب الملجأ والملاذ، خطاب المأوى والمخبأ، خطاب الحجة والتعلّة، خطاب الوسيلة والعذر لتاريخ معقد مليء بالمشاكل والآلام. من يستطيع أنْ يقدّر حجم الآلام والمصائب في المجتمعات العربية والإسلامية الراهنة؟ إن الفكر الذي يستخدم هذا الإسلام الفعّال والمحرّك للجماهير بعيد عن التبصر الحاذق والروح العلمية المنفتحة. إنه لا يسيطر على المعطيات الأكثر أهمية للتراث الإسلامي الكلي[26]، وإنما يستخدم تراثاً مجزوءاً ومبتوراً، ويعتبر أنه يمثّل كلّ الإسلام! كما أنه لا يعرف الآفاق المنفتحة للحداثة العقلية السائدة حالياً في العالم المعاصر. أقصد الحداثة التي يبلورها ويغنيها يوماً بعد يوم النقدُ العلمي والإبستمولوجي الذي تمارسه مجموعة الباحثين العلميين الدولية.

كل هذه المعطيات والتحليلات تدفعنا لأن نطرح السؤال الحاسم في هذا المنعطف الحالي الذي تعيشه المجتمعاتُ العربية والإسلامية منذ ثلاثين سنة وحتى اليوم. هذا السؤال هو التالي: كيف يمكن إعادة التفكير بتراث الإسلام اليوم في جوهره الديني وفي بعده التاريخي؟ وعندما أقول إعادة التفكير لا أقصد عمليةً سهلةً، أو سطحية، أو وصفية كما هي ممارسة عليه في البيئات الاستشراقية، أو الجامعات العربية. وإنما أقصد إعادة التفكير بالمعنى الجذري والقويّ للكلمة: أي بالمعنى الإبستمولوجي النقدي الأكثر انفتاحاً واتساعاً وعمقاً.

هوامش الفصل الرابع

(1) أنظر كتاب آن. ك. س لامبتون: الدولة والحكومة في إسلام القرون الوسطى (بالإنكليزية). مرجع مذكور سابقاً، ص 137. فيما يخص أدبيات مرايا الملوك أنظر أيضاً لذات المؤلفة فصل: المرايا الإسلامية للملوك في كتاب النظرية والتطبيق، مرجع مذكور سابقاً.

Ann K.S. Lambton: *State and government in Medieval Islam*. An introduction to the study of islamic political theory: the juristes. Oxford University Press. 1981.

(2) أنظر كتاب المستصفى من علم الأصول للغزالي، الجزء الأول، ص 3، القاهرة 1914.

(3) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(4) انظر كتاب الحلي: منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، طهران 1879.

(5) انظر كتاب هنري لاوست المذكور سابقاً: التعددية في الإسلام، فصل بعنوان: دور علي في السيرة الشيعية، ص 269-288.

Henri Laoust: *Pluralismes dans l'Islam,* Geuthner, Paris, 1983, le rôle de 'Ali dans la Sira chiite.

(6) انظر كتابي: نقد العقل الإسلامي، ص 129-154.

M. Arkoun: *Pour une Critique de la raison islamique*, maison neuve-Larose, 1984, p.129-154.

(7) انظر كتاب الماوردي، طبعة القاهرة، 1903. وقد ترجم هذا الكتاب إلى الفرنسية من قبل ي. فاغنان وصدر لأول مرة في الجزائر عام 1915، ولآخر مرة في باريس عن دار سيكومور 1982.

(8) أنظر كتاب هنري لاوست المذكور سابقاً: التعددية في الإسلام، وخصوصاً الفصل الذي بعنوان: فكر الماوردي وعمله السياسي ص 201-202 من أجل المزيد من الاطلاع على نظرية الماوردي أنظر أيضاً كتاب رضوان السيد، أو بالأحرى مقدمته للطبعة البيروتية لعام 1979، لكتاب: قانون الوزارة وسياسة الملك للماوردي.

Henri Laoust: op. cit., «*La Pensée et l'action Politique d'Al-Māwardi*».

(9) مقدمة ابن خلدون، ص 364، 1982.

(10) هو أنا الذي يضع خطاً تحت العبارات والمفاهيم التي يمررها المؤلف وكأنها مسلمات لا تناقش لأنها تمثّل إجماع الرأي العام، في حين أن المؤرخ الحديث يعترف بالحاجة إلى إعادة التفكير فيها وبلورتها لاهوتياً من جديد.

(11) كل الأدبيات الكلاسيكية الشيعية تستشهد بهذه الأحاديث. ونلاحظ أنّ الطباطبائي يأخذها على عاتقه دون مناقشة كما هو متوقّع، ص 179-182.

(12) أنظر المراجع في كتاب سيد حسين نصر المذكور آنفاً، ص 218.

(13) أنظر انسيكلوبيديا الإسلام، الطبعة الثانية، مع البيليوغرافيا.

Encyclopédie de l'Islam 2e édition, avec la bibliographie.

(14) كنت قد رسمت الخطوط العريضة لهذا البحث الفكري من خلال دراسات عديدة. أحيل القارىء بشكل خاص إلى كتابي: نقد العقل الإسلامي، وإلى مقالتي: الإسلام المعاصر أمام تراثه، الموجودة في كتاب: جوانب من الإيمان في الإسلام، ص 149-192. منشورات الكليات الجامعية للقديس لويس، بروكسيل 1985.

M. Arkoun: - *Pour une Critique de la raison islamique*, maison neuve- et Larose, Paris, 1984.
- *L'Islam actuel devant sa tradition, dans, Aspecto de la foi de l'Islam*, p.149-192, facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles. 1985.

(15) انظر مجلة أنسيكلوبيديا إسلاميكا، مادة كتبها ت. ليويكي وعمرك. اينامي بعنوان: دراسات في الأباضية، جامعة ليبيا، 1972.

Encyclopedia Islamica, 2, article de T. Lewicki; et 'Amrk, Ennâmi, studies in Ibâdism al-Ibâdiya) university of Libya, 1972.

(16) فيا يخص مفهوم البناء العقلاني للحكمة، انظر كتاب محمد أركون عن الإنسية العربية، ص 243-328.

M. Arkoun: *l'Humanisme arabe au IV siècle de l'hégire*, Vrin, p.243-328.

(17) أنظر شارل ي. بترورن بالإنكليزية: أضواء جديدة على الفلسفة السياسية لابن رشد، وذلك في كتاب: مقالات في الفلسفة الإسلامية والعلم، منشورات ج. ف. حوراني ص 118-127، الباني 1975.

Charles E. Butterworth, *New light on the Political philosophy of Averroës, dans, Essays on islamic philosophy and Science*, Albany, 1975, p.118-127.

(18) انظر الفارابي في كتاب مترجم إلى الانكليزية بعنوان: النظام السياسي، ترجمة ف. م. نجار ولدخله في كتاب الفلسفة السياسية في القرون الوسطى: كتاب المنابع بإشراف ر. ليرنير ومحسن مهدي، المطبعة الحرة، جلينكو، 1973، ص 35.

Al-Fârâbi: «*The Political Regime*», traduit par F.M. Najjar, dans R. Lerner et M. Mahdi, ' *Medieval Political Philosophy:* A Source Book, P.35, The Free Press, Glencoe, 1963.

(19) انظر كتاب الفيصل في التفرقة بين الإسلام والزندقة للغزالي، ص 191-192. طبعة وتحقيق سليمان دنيا، القاهرة 1961. وانظر كتاب: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لابن رشد ص 1-40. ترجمه إلى الانكليزية ج. ف. حوراني، لندن 1961. ولكي يؤكد على تفوق الفلسفة نجد ابن رشد يميز بين ثلاث طبقات من الرجال: طبقة الخطابين وطبقة الجدليّين وطبقة البرهانيّين. أنظر الكتاب ص 56-66.

(20) هذان المصطلحان مستخدمان في المغرب الأقصى بدءاً من القرن التاسع عشر، ولكن يمكن تعميمهما لكي يشملا كلية المجال الإسلامي والعربي لأسباب اجتماعية - ثقافية وأنتربولوجية متشابهة.

(21) أنظر هنري لاوست: عقيدة ابن بطة (الترجمة الفرنسية) ص 5-7 طبعة دمشق 1958.

Henri Laoust: *La Profession de foi d'Ibn Batta*, p.5-7, Damas, 1958.

(22) يمكن للقارىء أنْ يطّلع على عينات دالة من هذه النصوص في كتاب يزبك حداد بالإنكليزية: الإسلام المعاصر وتحدّي التاريخ، منشورات جامعة نيويورك، الباني، 1982.

Yvonn Yazbek Haddad: *Contemporary Islam and the challenge of History*, state university of New York Press, Albany, 1982.

(23) يمثل هؤلاء الأخيرون (أي الخوارج والزيدية والإسماعيلية) نموذجاً مثالياً أعلى للاحتجاج والمعارضة السياسية في تاريخ الإسلام، وذلك عن طريق اللجوء للانتفاضة المسلحة والتدريب العقائدي للأنصار. أنظر بهذا الصدد، المقدمة التي كتبها مكسيم رودنسون لترجمة كتاب برنارد لويس من الانكليزية إلى الفرنسية: «الحشاشون». منشورات بيرجية ليفرو 1982 باريس.

Bernard Lewis: *Les Assassins, Berger-Levrault*, Paris, 1982, (Préface Maxime Rodinson).

(24) انظر كتاب: الإسلام والنصرانية لمحمد عبده، طبعة ثالثة، ص 59، القاهرة 1922.

(25) أنظر كتاب ايمانويل سيفان بالإنكليزية: الإسلام الراديكالي علم اللاهوت والسياسة الحديثة. الفصل الثاني، مطبوعات جامعة ييل، نيو هافين 1985.

Emmanuel Sivan: *Radical Islam*. Medieval Theology and modern Politics, Chapitre 2, university press, New Haven, 1985.

(26) انظر دراسة محمد أركون: الإسلام المعاصر أمام تراثه. مرجع مذكور سابقاً.

M. Arkoun: *L'Islam actuel devant sa tradition*, op. cit.

خاتمة

الإسلام اليوم[1]

﴿أَفَغَيْرَ اللهِ أَبْتَغِي حَكَماً وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الكِتابَ مُفَصَّلاً والَّذِيْنَ آتيناهُمُ الكِتابَ يَعْلَمُوْنَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بالحَقِّ فلا تَكُونَنَّ من المُمْتَرِيْنَ. وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً لا مُبَدِّلَ لِكَلِمَتِهِ وَهُوَ السَّمِيْعُ العليمُ﴾.

(الأنعام، الآيتان 114-115)

إن دراسة الرؤى الأخلاقية والسياسية للإسلام، كما أنجزناها طيلة الصفحات السابقة، تتيح لنا أنْ نقيس حجمَ الحاجة والضرورة الملحّة لإعادة التفكير بتراث الإسلام بدءاً من أسسه وجذوره.

لقد رأينا أنه طيلة القرون الهجرية الستة الأولى راحت تحتلّ الساحةَ رؤيتان متنافستان متولّدتان عن أنطولوجيتين مختلفتين ومتمايزتين: هما الرؤيا الإسلامية المرتكزة على قاعدة الأخلاقية القرآنية وتجربة المدينة (تجربة محمد)، ثم الرؤيا الفلسفية التي تمزج بين ميراث الفلسفة الأفلاطونية والأرسطوطاليسية والأفلاطونية الجديدة. لقد لقي هذان التياران الكبيران تطويراتٍ وتجسيداتٍ عديدةً من خلال شخصيات وأعمال الفقهاء من جهة، ثم الفلاسفة من جهة أخرى. ولكن هذه التجسيدات والأعمال لا تبطل المسلمات البدهية الأولية السائدة والمهيمنة في كل تيار.

وبما أنَّ الفلاسفة لم يرفضوا أبداً بشكل صريح الرؤيا الإسلامية، بل على العكس، لقد بذلوا قصارى جهودهم في البرهنة على صلاحيتها عن طريق دمجها في رؤياهم الخاصة، وبما أنَّ الرؤى الحالية في أرض الإسلام تستعيد في أحسن الأحوال الرؤى الأرثوذكسية التي تشكلت في الفترة الكلاسيكية وتكرّرها دون أية إضافة، فإنه يحق لنا أن نركز على هذه الأخيرة كلّ عملنا النقدي، ومطرقتنا الفلسفية من أجل إعادة التفكير بتراث الإسلام اليوم. ماذا يعني هذا الكلام؟ إنه يعني أنه منذ لحظة ابن رشد وابن خلدون لم تحصل في أرض الإسلام أية بادرة عقلية، أو فكرية للتفكير، ولو جزئياً، بالمشاكل التي يطرحها الإسلام بصفته نموذجاً معيارياً أعلى للوجود: إنَّ كتب

ومؤلفات المسلمين، منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم، لا تفعل إلاّ أنْ تؤكد على صحة هذا النموذج المعياري وصلاحيته وعلى أصله الإلهي وتفوّقه الكوني على كل ما عداه من أديان. وهذا ما يؤدي إلى استغلاله من قبل الحركات السياسية على الصعيد الأيديولوجي المحض. ويؤجل بذلك خط البحث النقدي المتحرّر والمحرِّر.

ضمن هذه الشروط والظروف تبدو لنا إعادة التفكير جذرياً بالإسلام بمثابة البدهية والضرورة التاريخية والفلسفية. فتاريخياً نلاحظ أنّ الفضاء العقلي للفكر الكلاسيكي مرتبط كلياً بالمنظومة الفكرية القروسطية (الإبستمية). وبالتالي فإنّ كل المعطيات المشكِّلة للحداثة العقلية والفكرية قد انبثقت وتولّدت خارج نطاق الفكر الإسلامي والفكر العربي، وابتدأت تفرض نفسها عليهما بدءاً من القرن التاسع عشر فقط. وفلسفياً نلاحظ أنّ الفكر العربي والإسلامي قد قطع حبائله مع الإشكالية الفلسفية، والموقف الفلسفي، والتساؤل الفلسفي منذ موت ابن رشد عام 1198، أي منذ حوالى الثمانمائة سنة! والمهمة الأساسية المطروحة علينا اليوم هي إعادة الاعتبار للمنظور المعرفي الذي أسسه فلاسفة العرب والمسلمين، ثم فرض النقد الفلسفي داخل نطاق الفكر العربي الإسلامي من جديد.

وهاتان المهمتان الأساسيتان ينبغي أن تشملا شيئاً فشيئاً كلَّ مناحي الحياة الثقافية في المجتمعات العربية والإسلامية. ونقطة الانطلاق الإجبارية لكل منهما تتمثّل في التشخيص المنهجي للمسلّمات والبدهيات التي ظلت تشكل ساحة اللامفكَّر فيه داخل الفكر الإسلامي والعربي. وقد ظلّت كذلك إمّا لأنّ المنظومة الفكرية القروسطية (الإبستمية) لا تسمح بذلك، أي بالتفكير فيها، وإما لأنّ حراس الأرثوذكسية قد أعلنوا أنها مستحيلة على التفكير ومن يخاطر بالخوض فيها أُبيح دمه . . .

كنا قد رأينا أنّ القرآن خلّف وراءه من خلال خطابه ذي البنية الأسطورية رؤيا دينية عن العالم والمصير البشري. وتحكمت هذه الرؤيا بالمجتمعات والبيئات التي انتشر فيها الإسلام منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا. وقد مارست هذه الرؤيا دورها في التاريخ على هيئة محورية أخلاقية، أو منظومة أخلاقية، كما ذكرنا في بداية هذا الكتاب. نقصد بالمنظومة الأخلاقية، هنا، مجموعةَ المقترحاتِ والأفكار الحبلى بإمكانيات عديدة من الدلالة والمعنى. وهذه الإمكانيات الدلالية كانت قادرة على توليد مجموعة متعدّدة من الخطوط والمسارات الممكنة للفكر والممارسة. هذا يعني أنه في نقطة البداية والانطلاق لم يكن يوجد خطٌّ واحد فقط كما تدعي الأرثوذكسية، وإنما عدة إمكانيات وعدة خطوط. ولكن بعضها جسّد في التاريخ، وبعضها لم يجسّد؛ بعضها جسد على هيئة الخطّ الظافر والمنتصر، وبعضها جسد على هيئة الخط المهزوم والمعارض. وتشكلت بذلك أرثوذكسية رسمية وأخرى معارضة، وكلتاهما تنتميان إلى الابستمية نفسها على الرغم من الخلافات الظاهرية بينهما.

أمّا الفقهاء المتكلمون فلا يعترفون بذلك. لقد مارسوا نوعاً محدّداً من التفسير وحددوا منهجية معينة من الفقه والقانون. وهذان الشيئان حوّلا الخطاب القرآني ذا البنية الأسطورية المجازية

المفتوحة على العديد من المعاني والدلالات، إلى خطاب معياري صارم وقانون فقهي شديد الجمود. يضاف إلى ذلك أنّ العلوم الأصولية المهارسة على هذا النحو من قبلهم، ثم تطبيق القانون القضائي التشريعي من قبل السلطة الرسمية التي تستمد منه مشروعيتها، قد أدّيا إلى إلغاء تاريخية القيم الأخلاقية ـ الدينية، والأحكام الفقهية، فأصبحت تبدو وكأنها خارج التاريخ، وخارج المشروطية الاجتماعية. أصبحت مقدسة لا تمسّ ولا تناقش. فالفقهاء إذا ربطوا كلّ الأحكام الشرعية للشريعة بالأصول الإلهية والنصوص المقدسة بشكل تعسّفي لا مبرّر له، فإنهم قد حوّلوا بذلك المعطياتِ الاجتماعية التاريخية العابرة والآنية إلى نوع من المعايير المثلى والأحكام المتعالية والمقدسة التي لا تتغير ولا تتبدل. هنا يكمن أصل المشكلة وجذرها. وكل المؤسسات والمهارسات المتفرّعة عن هذه الأحكام والمعايير تخلع عليها بالتالي ذات أرْدِية التقديس والتعالي الإلهي الذي يقتلعها من أرضيتها، أو من مشروطياتها البيولوجية والاجتماعية والاقتصادية والأيديولوجية. هكذا أُلغيت التاريخية، وحذفت من قبل الأرثوذكسية المؤسسة، ثم استمر الأمر على هذا النحو حتى يومنا هذا؛ بل ازداد حذف التاريخية بسبب تكريس الزمن وتطاول القرون المتتابعة.

إنّ إلغاء التاريخية هذا قد وجد له مرتعاً خصباً ودائماً في نظرية الخلافة ـ الإمامة. ونلاحظ أنّ اتجاه المثالية الفلسفية يلتقي هنا باتجاه الطوباوية الدينية لتغذية الأمل والحلم بمجيء حكومة عادلة تماماً، دون طرح أيّ تساؤل عن شروط إمكانية وجودها انطلاقاً من التاريخ الواقعي المحسوس للمؤسسة الخليفية، ولأشكال السلطة الأخرى التي ظهرت في مناخ الإسلام على مر القرون. فدائماً كان المسلمون يحلمون بوجود نظام الخلافة، أو الإمامة المثالي والعادل بشكل مطلق. ولا يزال هذا الحلم يشكّل قوة هائلة حتى الآن. ولكن بين الحلم وواقع الحال توجد هوة كبيرة. بالطبع، فإنّ كلامنا هذا وصياغتنا الجديدة للمشكلة تبدو غريبة كلياً على الفكر الإسلامي الكلاسيكي. ولكن آن الأوان لكي تصبح معروفة، وربما مألوفة من قبل الفكر العربي والإسلامي المعاصر والراهن. وهذا أبعد ما يكون عن التحقيق حتى هذه اللحظة. والسؤال المطروح هو: كيف يمكن لنا أنْ نستعيد من جديد مسار الفقهاء المتكلمين نفسه، ونكتفي فقط بجرد وسائل علم المعاني والبلاغة والبيان ومعاجم الألفاظ التي كانوا قد استخدموها لتفسير القرآن؟ هل ينبغي أنْ نكتفي بتأكيدهم على أهمية النقد التاريخي البدائي لسلاسل الإسناد بالنسبة للحديث النبوي، وبتقويتهم لنظرية السبب الوسيط، أو العلة بالنسبة للقياس، وبتحديث شروط تطبيق الإجماع؟ هل ينبغي أنْ نكتفي بذلك فلا نتعدّى هذه المنهجية البسيطة للإسلام الكلاسيكي، ولا نضيف إليها إلاّ بعض الرتوشات والتعديلات الحداثوية الخفيفة؟ ولكننا عندئذ لا نكون قد فعلنا شيئاً يُذكر. إننا عندئذ نسجن أنفسنا داخل دائرة المعرفة الخاصة بالأصولية السلفية فلا نتعرض إطلاقاً للمسلّمات والبديهيات الأصلية التي تؤسس مشروعية كل هذا العمل من البلورة المنهجية وفحص المعارف الخاصة بكل علم من هذه العلوم الكلاسيكية.

لكن لنا طريقاً آخر... نحن نعتقد أنّ التفكير (بالمعنى الجذري والحقيقي للكلمة) بتراث الإسلام اليوم يعني استعادة ذات الهمّ الثقافي وذات الشرارة الفلسفية لكبار مفكري الماضي

العربي الإسلامي المجيد. لقد حاول هؤلاء المفكرون أنْ يجعلوا ظاهرة الوحي مفهومة عقلانياً، وليست مفروضة اعتقادياً وتسليمياً. وفي الإسلام نجد أن أكثر المواقع تقدماً فيما يخص هذه الناحية تتمثّل بموقف المعتزلة الذين فكروا فعلاً بالمكانة الأنطولوجية المعرفية لكلام الله. أنا لا أقول بأنّ نظريتهم حول القرآن المخلوق هي كافية، أو تقدم حلاً شافياً ونهائياً للمشكلة، ولكني أعتقد أنّ عملهم كان مفيداً جداً، وأنهم اتجهوا في الاتجاه الصحيح. فهم إذ طرحوا هذه الفرضية ودعموها (فرضية خلق القرآن) أحسّوا بالصعوبات الكامنة التي تعترض كلّ مرورٍ انتقاليّ من كلام الوحي إلى الخطابات البشرية، ثم بالتالي إلى الممارسة التاريخية. فهناك ثلاثة مستويات بخصوص هذه الناحية، أولاً، مستوى كلام الوحي المقدس، وثانياً مستوى كلام البشر الذي يفسره، وثالثاً مستوى ترجمة هذا الكلام إلى واقع محسوس وتطبيقه في التاريخ. ولهذا السبب بالذات أقول بأنه ينبغي علينا استعادة الحركة التاريخية نفسها للمعتزلة من جديد، وذلك ضمن إطار المعقولية الحديثة التي تؤمنها لنا اليوم علومُ الإنسان والمجتمع. وعندما نفعل ذلك نستطيع أنْ نخطو باتجاه دراسة المبادىء التي تؤسس مشروعية ما يجعلنا كلّ دين نراه ونحسّه ونعرفه ونعيشه بصفته الحقيقية المطلقة الإلهية التي لا تناقش ولا تمسّ. وفيما يخصّ الإسلام ودينيْ الوحي الآخرين من يهودية ومسيحية، فإنه ينبغي علينا أنْ نطرح التساؤلات حول النقاط الخمس التالية خارج إطار كل المسلمات والبدهيات التيولوجية الموروثة عن التراث. هذه النقاط هي التالية:

1 ـ المكانة المعرفية للوحي؛
2 ـ الشروط التي تمت فيها عملية نقله وتوصيله؛
3 ـ الشروط التي تمت فيها عملية تأويله وتفسيره؛
4 ـ شروط استقباله وتلقيه من قبل القراء أو المؤمنين؛
5 ـ الديالكتيك الكائن بين: الوحي، والحقيقة، والتاريخ.

في الواقع، إنّ هذه النقاط الخمس تشكل نقطة الانطلاق الأساسية لكل جهد علمي لإعادة التفكير في الإسلام اليوم. نقصد بإعادة التفكير هنا ممارسة اجتهاد جذري يكون على مستوى الحداثة العقلية السائدة حالياً في العالم المعاصر. ولكن دراسة هذه النقاط الخمس لا تستنفد برنامج البحث الأكثر اتساعاً، والذي يخصّ إعادة كتابة جديدة لكل تاريخ الفكر الإسلامي والفكر العربي. وفي موازاة الرؤيا الإيجابية ـ الوضعية، التي تهتم بالوقائع الظاهرة وتدرس نصوص الماضي ومؤلفاته وكل «آثاره» وبقاياه، بالإضافة إلى علاقات وإشارات الحاضر على مستوى معانيها المباشرة والآنية فقط، فإنه من الممكن والضروري أنْ نمارس قراءةً أخرى، ومنهجية أخرى هي الكتابة السلبية للتاريخ. نقصد بذلك، القراءة اللارسمية، قراءة الوجه الآخر من التاريخ. فالصورة الرسمية المهيمنة تقدم لنا التاريخَ بصفته خيطاً مستمراً متواصلاً رقراقاً لا تقطّعات فيه، ولا ثغرات ولا ثقوب. إنها تقدمه لنا على هيئة تطور متواصل متتالٍ محملاً بفكرة التقدّم الحضاري المستمر تحت ظل وقيادة سلالة حاكمة، أو عائلة ملكية، أو امبراطورية، أو جمهورية ما، أو طائفة ما، أو أمة ما (بالمعنى الحديث لكلمة أمة). هكذا يكتب

التاريخ في الغرب والشرق وفي كل مكان. التاريخ يكتبه الظافرون المنتصرون، وأما أصوات المهزومين فتضيع أصداؤها في ليل التاريخ العميق. ونحن نعلم مدى الأهمية التي يوليها التاريخ الرسمي والقومي للأبطال التاريخيين والفاتحين الكبار، هؤلاء الأبطال الذين يملأون التاريخ، ويغذون المتخيَّل الجماعي للأمة وحتى لأطفالها الصغار منذ المدرسة الابتدائية. وهكذا يشحنون كتابة التاريخ بالحماسة والبطولة، ويقدمون صورة مستقيمة خطيّة عن التاريخ. ولكن ممارسة كتابة التاريخ اليوم قد تعرّضت لهزة منهجية ضخمة على يد مدرسة الحوليات الفرنسية وممثليها الكبار. ولم يعد التاريخ مستقيماً خطياً، وإنما أصبح تعددياً معقداً يشمل كل الخطوط وكل الاتجاهات ولا يهمل أيَّ شيء. وهذه الثورة المنهجية ينبغي أن تصل أصداؤها يوماً ما إلى تاريخ العرب والإسلام، وعندئذ تنكشف الصورة على حقيقتها وبكل وجوهها وأبعادها، ونتخلّص من الصورة الخطية المستقيمة التي كرسها المؤرخون الرسميون والتعليم الرسمي في المدارس والجامعات. عندئذ تبدو الحقيقة التاريخية بكليتها وعلى حقيقتها. تبدو واضحة ساطعة كالشمس في عزّ النهار. ويبتدىء زمن التحرير الكبير.

إنّ إعادة كتابة التاريخ التي ندعو إليها تهدف إلى إثارة كلّ المسائل التي تحاشاها المؤرخون الرسميون وطمسوها، أو شوهوها، أو حذفوها، أو لم ينتبهوا إليها قط؛ وذلك بسبب مشكلة المستحيل التفكير فيه المفروض إجبارياً في كل ثقافة، وفي كل مرحلة من مراحل تطورها. إنّ المؤرخ النقدي الحديث إذ يعطي حق الكلام للفئات المغلوبة، أو للمفكرين الذين أخرسوا وكمّت أفواههم، أو أدينوا، أو أحرقوا بالنار، أو تمّ محوهم من ذاكرة الأجيال لأسباب «أرثوذكسية» يقوم بعمل إيجابي ونافع جداً. إن القراءة السلبية للتاريخ هي العمل الإيجابي الوحيد الممكن اليوم. ينبغي على المؤرخ النقدي، أيضاً، أن يعيد تركيب المناخ العقلي، أو الصورة العقلية الحقيقية لكل فترة من فترات التاريخ العربي ـ الإسلامي وذلك عن طريق تخصيص مكان، حتى ولو كان ضيقاً على سبيل الذكرى، لكل ما حذفه الفكر الرسمي الظافر، وجعله يدخل في دائرة المستحيل التفكير فيه. أضرب مثالاً على هذه النقطة نظرية القرآن غير المخلوق التي انتصرت في النهاية، وفرضت نفسها بقوة الأرثوذكسية والسلطة السياسية، وأصبحت العقيدة الرسمية للدولة بدءاً من الخليفة القادر الذي فرض العقيدة القادرية[2]، أي عقيدته هو عام 409 هـ/ 1018 م. فهذه العقيدة جعلت نظرية المعتزلة القائلة بخلق القرآن شيئاً مستحيلاً التفكير فيه منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا. وإذا ما خرج مفكر عربي، أو مسلم، اليوم، ودعا إلى فتح هذه الإضبارة التاريخية من جديد، وجد نفسه أمام وضع صعب يكاد يصل إلى حافة الاستحالة. فإغلاقها منذ القرن الخامس الهجري وحتى القرن الخامس عشر، أي حتى اليوم، جعل تراكم الزمن يزيد من صعوبة فتحها بعد أن خلع عليها رداء العصمة والتقديس وغطّى على اللحظة الأولية لمشكلتها أو لتاريخيتها. أصبحت مشكلة خارج التاريخ.

أقول هذا الكلام وأنا لا أفكر فقط بمفكّري الإسلام المشبوهين والمضطهدين الذين كُفّروا، أو أعدموا، أو اغتيلوا من قبل «السيادات الدينية» والسلطات التي تحتكر الأرثوذكسية (أي خط الإسلام «الصحيح»)، والتي تسهر على إقامة الجدران المنيعة والسدود بين ما يمكن التفكير فيه/

وما يستحيل التفكير فيه. وإنما أفكر أيضاً، وبشكل أكثر جذرية، بذلك اللامفكَّر فيه الذي لا يزال يتشكّل ويتّسع ويمتد منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا بسبب تجميد اللغة العربية وخنقها فلسفياً وفكرياً طيلة كل تلك القرون المتطاولة. فهذه اللغة، التي أثبتت حيويتها ومقدرتها طيلة العصور الإبداعية الأولى، قد أصبحت فيما بعد مقلصة ومسجونة داخل الإطار الضيق للفكر الأرثوذكسي، أو لما يسمح به الفكر الأرثوذكسي الضيق والمغلق بأن يفكر فيه وفيه وحده. فالدلالات الحافة المحيطة باللغة الأرثوذكسية تتكاثر وتتوالد إجبارياً كلما استخدمنا اللغةَ العربيةَ للبحث في موضوع يخص الإسلام. وهذا ما يؤدي في النهاية إلى سجن الفكر وحصره في مجرد توليد وإعادة إنتاج الفكر الموروث المسموح به وحده فقط. ينبغي تنظيف اللغة بكل مفرداتها وتراكيبها من الدلالات الحافة المحيطة الموروثة عن اللغة الأرثوذكسية السكولاستيكية لكي نستطيع التفكير حالياً بالإسلام بشكل جدي، أو بشكل علمي ـ فلسفي. بمعنى آخر ينبغي كسر الأطر القديمة الموروثة للغة العربية لكي نستطيع أنْ نفكر بفكر آخر جديد في هذه اللغة بالذات، وإلا فسوف نستمر في الكتابة باللغات الأجنبية. فالفكر سجين اللغة شئنا أمْ أبينا. من هنا نفهم سر محاولة الشعراء السرياليين في أوروبا عندما أرادوا «كسر» اللغة الموروثة من أجل تحرير الفكر كلياً وجعله منطلقاً قادراً على الاستكشاف والتجديد. وهذا ما يبين لنا إلى أيّ مدى تضغط فيه اللغة على الفكر، أي لغة، وأي فكر. بمعنى آخر: لا يمكن لأي فكر عربي حديث أن ينهض إلّا إذا تغيّرت اللغة العربية وتوسعت تراكيبها وصياغاتها وتنشّطت من جديد. فاللغة العربية مثقلة ومنهكة تئن تحت وطأة تراث سكولاستيكي تكراري يضغط عليها بشكل مخيف منذ أجيال وأجيال. لقد نسيت عادة التفكير الحر، هي التي كانت في العصور الكلاسيكية أداة للحضارة والفكر. نقول ذلك وخصوصاً أنّ قطاعاتٍ واسعةً من المنتجات الثقافية للمرحلة الكلاسيكية الإبداعية قد صفيت وقضي عليها من قبل الأرثوذكسية السكولاستيكية. وهذا ما أدّى إلى تضييق مجال الممكن التفكير فيه باللغة العربية أكثر فأكثر. أقول ذلك، وأنا أفكر بكل الإنتاج الفلسفي واللغة الفلسفية العربية التي محيت فيما بعد من ساحة الثقافة العربية بعد فترة زاهرة من الترجمات والإبداع. لهذا السبب بالذات يستحيل على المفكر العربي اليوم أن يستخدم مفاهيم من نوع «مشكلة الله»، أرثوذكسية، تراث، أسطورة، تاريخية، روحانية، نقد العقل، إلخ. . . دون أن يثير العديد من سوء التفاهمات الخطيرة. بل ويصل الأمر ببعضهم إلى حد اتهامه بأشنع أنواع التّهم. هذا يعني أنّ عقلنة الإسلام باللغة العربية، أو بالأحرى التفكير به وبقضاياه باللغة العربية، ومن خلال اللغة العربية، يثير من الصعوبات والإحراج أكثر مما لو أردنا التفكير فيه بلغة أوروبية حديثة أتيح لها أن تحظى بالعديد من الجهود النقدية والفلسفية التجديدية التي وسعت من أساليبها ومعانيها وظلال معانيها. لقد أدّت جهود كبار المفكرين الأوروبيين إلى تنشيط اللغة الفرنسية والإنكليزية والألمانية وغيرها، وجعلها قادرة على استيعاب أنماط جديدة من المعقولية والمنهجية والجهاز المفهومي والمصطلحي. وكل ذلك أدّى في النهاية إلى توسيع نطاق ما ندعوه بالممكن التفكير به في لغة بشرية معينة.

مكانة الوحي

من بين الأسئلة الخمسة التي عددناها آنفاً بخصوص الوحي هناك سؤال أكثر صعوبةً واستحالةً، سؤال مطمور أكثر من غيره في ساحة ما هو مستحيل التفكير فيه. هذا السؤال هو: كيف تمّت عملية تشكيل النصوص الصحيحة الموثوقة وكيف تمّ انتقالها، أو توصيلها؟ نقصد بالنصوص هنا نص القرآن، أو المصحف ثم كتب الحديث النبوي. وهما يشكلان المصدران «الموضوعيان» للشريعة، أي ليس فقط للقانون القضائي التشريعي وإنما أيضاً للعقيدة، عقيدة الإيمان. نقصد بمصطلح مصدرين «موضوعيين» أنهما موجدان خارج إرادتنا، موجودان بحدّ ذاتهما كحقيقة موضوعية مجمع عليها من قبل الملايين. إنها لحقيقة موضوعية أنّ المسلمين مجمعون على الاعتراف بموثوقية وصحة المصحف بالهيئة الموجود عليها اليوم، أي بالهيئة التي اتخذها منذ أن نشر رسمياً في عهد عثمان. إنها لحقيقة موضوعية أيضاً أنّ السنيين كما الشيعيين قد اعترفوا كلٌّ من جهتهم بمجموعة من نصوص الحديث بصفتها أقوالاً تعود إلى النبي شخصياً بالفعل. فقد ابتدأ تشكل كتب الحديث (الصحاح) بالنسبة للسنة في نهاية القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، وابتدأ بالنسبة للشيعة في بداية القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. هذا الاعتراف والإجماع الجماعي الجبار يشكل بحد ذاته حقيقةً موضوعية، أو سوسيولوجية لا حيلة للباحث بها ولا مفرّ له من الاعتراف بها كحقيقة. الشيء الوحيد الذي يمكنه مناقشته والأخذ والرد فيه هو الشروط السياسية والثقافية التي تمّت فيها عملية نقل هذه النصوص، أو تدوينها وتسجيلها كتابة. المقصود انتقالها من مرحلة النص الشفهي الملفوظ إلى النص الكتابي المسجل. هنا يمكن للدراسة التاريخية النقدية أن تتدخل وتدلي بدلوها. سوف نضرب هنا كمثال على الدراسة النقدية التاريخية التي ينبغي القيام بها مسألة مصحف ابن مسعود.

يروي ابن الجوزي وابن كثير أنّ قارىء القرآن أبو بكر العطار (مات 354 هـ/ 965 م) قد اتهم عام 322 هـ/ 933 م بأنه يعلّم قراءات مختلفة عن قراءات المصحف الرسمي. وفي عام 323 أمر الوزير ابن مقلة قارىء القرآن شنبوذ أستاذ العطار بأن يمثل أمام القاضي ابن مجاهد (مات 324 هـ/ 935 م). وقد حكم على ابن شنبوذ بإقامة حدّ الجَلْدِ ثم بالنفي. ثم أمر ابن مجاهد باعتماد موقفَيْن رسميين: 1) من الآن فصاعداً يسمح فقط، بسبع قراءات في المصحف الرسمي. 2) تمنع كل مجموعات القرآن الأخرى، أي كل المصاحف، وخصوصاً مصحفي علي وابن مسعود، ما عدا مصحف عثمان.

ثم انفجرت المشكلة من جديد عام 398 هـ 1007 م وحصلت مصادمات بين السنة والشيعة في بغداد. وفي هذه المرة راح أبو حامد الاسفرائيني «يبرهن» أمام لجنة مجتمعة بأمر من الخليفة بأنّ مصحف ابن مسعود يشتمل على تحريف للوحي. وقد تمّ تسجيل ذلك في محضر رسمي وأدّى إلى إثارة الفتنة والبلبلة المذهبية من جديد[3].

أودّ أن يفهم القارىء جيداً أني لا أقصد من ذكر هذه الوقائع إلى فتح مناقشة جديدة بخصوص صحة المصحف الرسمي وموثوقيته. ليس هذا مقصدي على الإطلاق. أريد على

العكس، أن أشير إلى شيء أهمّ بكثير ضمن المنظور الواسع الذي كنت قد حددته سابقاً. أريد باختصار: إعادة التفكير بالإسلام بصفته نموذجاً معيارياً أعلى للوجود.

فالدور الذي لعبه كل من ابن مجاهد والاسفرائيني يبيّن لنا بكل وضوح وجلاء كيف راحت السلطة السياسية تستأثر بالحسم في مشكلة دينية بحتة. فالسياسة هي التي حسمت الأمر بالقوة وليس السيادة الروحية أو الدينية الخالية من الأغراض والمصالح المادية. كنا قد رأينا سابقاً أنّ السهر على كليانية الوحي وتطبيق الشريعة هما من صلاحيات الخليفة. وهنا بالذات تتداخل السلطة الزمنية بالسلطة الروحية. ولكن ذلك ليس شيئاً خاصاً بالإسلام فقط، وإنما هو إحدى الخصائص الأساسية لكل الفضاء العقلي القروسطي. فاليهودية والمسيحية قد شهدتا الشيء ذاته، لأنّ إبستمية العصور الوسطى كانت مغموسة بالتقديس وأسطرة العالم والخلط بين الكلمات والأشياء، الاسم والمسمّى.

مما لا ريب فيه أنّ خلطاً كهذا بين الذروتين قد أورث الأجيال التالية (أي نحن)، حالةً صعبةً جداً لا يمكن تحملها: لقد أورثنا اللامرجوع عنه فيما يخصّ نقل الوحي وتأويله. فالسؤال الأساسي المطروح هنا هو التالي: من هي السيادة، أو الذروة التي تستطيع أن تضمن بكل أمانٍ واطمئنان ودون نقص أو تحريف، المرورَ من حالة الوحي في طزاجته الأولى إلى حالة اتخاذ القرار السياسي الحاسم؟ أين هي هذه السيادة، ومن يحق له أن يمتلكها أو يحتكرها لوحده؟ من المعروف أنّ كل قرار اتخذ بخصوص كيفية قراءة القرآن كان يصيب أولاً مقاصدَ الوحي التي ترجمت فيما بعد بمقاصد الشريعة. ونحن نعلم أنّ كلّ قرار اتخذ بخصوص قراءة القرآن في القرن الرابع الهجري، بل وحتى في زمن عثمان، كان مرتبطاً بكفاءة تاريخية أولاً (أي معرفة قواعد النقل والتدوين) ثم لغوية ثانياً (أي معرفة قواعد اللغة العربية وفهم معانيها ومفرداتها). بمعنى آخر فقد كان مرتبطاً بكفاءة العلماء والفقهاء وتعددية آرائهم واجتهاداتهم ومناظراتهم وخلافاتهم الخصبة. ولكن السلطة السياسية لا تستطيع أنْ تتحمل تردّد علماء الدين ومناقشاتهم وتدقيقهم في مجال شديد الأهمية مرتبط عميقاً بالسلام المدني والاجتماعي، وإطاعة الدولة وفرض هيبتها. وعلى هذا النحو راحت السلطة السياسية الآنية والعابرة تتغلّب على السلطة الروحية المتعالية وتتحكّم بها. وكان لا بد أن تحسم الأمور في هذا الاتجاه دون ذاك، وقد حسمتها. هذا ما حصل بالفعل، وليس تلك الصورة الشائعة، المثالية والنموذجية التي قدمتها لنا الأرثوذكسية وكتب التاريخ الرسمية.

وقد يعترض علينا أحدهم قائلاً بأنّ الخليفة قد جمع لجنة من علماء الدين الأكفّاء، وبعد أن تداولت في الأمر، راح يصدّق على قراراتها وحكمها فيما يخص الجانب الديني من المشكلة. ولكن هذا الاعتراض ساقط من أساسه. فالمؤرخون لم يذكروا لنا، في كتبهم، شيئاً عن أسباب الحكم المتّخذ بحق مصحف ابن مسعود وحيثياته ولا عن أطروحات الخصم المدان. لقد حذفت هذه الأطروحات كلياً وأخرست أصوات المعارضين تماماً. وهكذا نجد أنّ الأدبيات التاريخية الإسلامية تهرع لنجدة السلطة السياسية ودعمها من أجل أن تورث الأجيال اللاحقة «أرثوذكسية» مرتبطة

كلياً بالصراعات الاجتماعية والسياسية. ولكن على الرغم من ذلك فهي لا تتوانى عن أنْ تقدم نفسها بمثابة التعبير الصحيح والمستقيم عن الحقيقة الكلية المتعالية!...

إنْ إيضاحاتنا السابقة هذه تهدف إلى شيء أساسي واحد هو: إدخال مفهوم التاريخية الى ساحة الفكر العربي - الإسلامي الذي لا يزال ينكرها ويطمسها. نقصد بذلك تاريخية كل ما يبرّره التراث الأرثوذكسي المهيمن على أساس أنه الحقيقة الدينية المتعالية والوحيدة. وقد ساهم الفقهاء والمؤرخون الرسميون في حذف هذه التاريخية وتصفيتها عن طريق إجراء عمليات الانتقاء والمحو والتقنيع والتشويه على التراث. نقصد انتقاء بعض الوقائع والأحداث وحذف بعضها الآخر بحسب مصلحة المبادىء العقائدية لكل مدرسة، أو مذهب من مذاهب الفكر الإسلامي. نجد ضمن هذا المنظور أنّ مفهوم الأرثوذكسية لم يعد له المعنى نفسه الذي تعزوه له تراثات مختلفِ المذاهب المتنافسة والمتشكلة جيلاً بعد جيل من خلال الأدبيات التقوية لكتب الرجال، أو كتب الطبقات المدعومة هي أيضاً من قبل الأدبيات التاريخية المكرسة.

هكذا نجد أنّ التاريخية تمثل رهاناً أكبر بكثير وأخطر بكثير من رهان الصحة التراتبية الزمنية والمادية للنصوص، هذه الصحة التي يرتبط بها نقد الإسناد الذي تعاقبت عليه، في عصرنا الراهن، المنهجيةُ التاريخوية والوضعية للمستشرقين. إنْ التاريخية التي نقصدها شيء مختلف تماماً عن هؤلاء وأولئك؛ إنها تتجاوز ذلك إلى حد بعيد. التاريخية تخصّ بنية الحقيقة المطلقة ذاتها، كما وتخصّ الشروط، أو الظروف السياسية والثقافية لإنتاجها ولبلورتها ولاندماجها في فكر وسلوك كل مؤمن. هذا يعني أنّ كل مجتمع يصوغ الوجه المتغير بالضرورة لحقيقته. ماذا يعني ذلك؟ إنه يعني أنّ الخصومات التبجيلية التي دارت على مرّ التاريخ بين المسلمين والمسيحيين، بخصوص الصحة التسلسلية الزمنية لكتاباتهم المقدسة، تبدو لنا واهيةً غير ذات شأن إذا ما قسناها بتاريخية النصوص المقدسة التي قُرئت وفسّرت وتُرجمت إلى قوانين جامدة وعقائد دوغمائية صلبة عصراً بعد عصر، وجيلاً بعد جيل، ضمن شروط ثقافية ومنعطفات تاريخية ذات طابع قسري وإكراهي باستمرار. وينبغي أنْ نذهب بعيداً أكثر في تحليل هذه الحقيقة المطلقة المتولدة باستمرار تاريخياً، ولكن على الرغم من ذلك، فإنّ الناس يتلقونها ويعيشونها وكأنها شيء أزلي يتجاوز التاريخ ومشروطياته. ينبغي أنْ نحلّل ذلك على ضوء الرمز والرموز والفعل الذي يمارسه كلُ مجتمع على رموزه وسقفه الرمزي المقدس. نقصد بالسقف الرمزي المقدس الصياغة الرمزية القدسية التي يخلعها على قيمه ونواميسه الأكثر أهمية. فالبشر بحاجة إلى تقديس قيمهم حتى ولو كانت متولدة تاريخياً، وذلك من أجل الاقتناع بها أكثر والركون إليها.

إنْ التعالي ذو معنى مورفولوجي شكلاني. نقصد بذلك، أنْ التعالي هو عبارة عن أشكال التعبير التي يتم بواسطتها نقل الواقع المادي ورفعه الى نقطة من العالم حيث تنلمج الأنا باطمئنان وتصبح متماسكة. كما أنه ذو معنى نفسي بسيكولوجي. نقصد بذلك أنْ التعالي هو عبارة عن التصورات المشكلة عن العالم المحسوس. ويعاد تحيين هذه التصورات وتجسيدها بواسطة العقل المرتبط في الواقع دائماً بالمتخيّل. إنْ التعالي بهذين المعنيين، الشكلاني والنفساني يعتبر تجاوزاً

للشيء المحسوس المولّد للتصوّرات وارتفاعاً به نحو الدلالات والمعاني الرمزية، أو الروحية العالية.

كانت آيات القرآن وأعمال تجربة المدينة وخطابها تمثّل، بعد موت النبي، (أو حتى في حياته بالنسبة لأتباعه فقط)، دعاماتٍ ومرتكزاتٍ تدعم التصوراتِ التي تتجاوز الواقعَ المُعاشَ وتتعالى عليه، وذلك بأن تخلع عليه المعاني والمضامينَ التي تشكّل النموذجَ والقدوةَ بالنسبة للوجود البشري. وهذه هي العملية الاجتماعية ـ التاريخية والنفسانية المحسوسة التي تشكّل الفئة الاجتماعية، (أي فئة اجتماعية)، بواسطتها الرداء الرمزي لهويتها. فالتراث الإسلامي الأوليّ عندما أمر بمنع التصاوير والأوثان، كما فعلت التوراة والأناجيل من قبل، قد أدّى إلى تحييد وتغليب الرمزانية اللفظية القوية والكثيفة جداً. وكانت دعامة هذه الرمزانية هي بالذات الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. ولم تنفك هذه الآيات، وتلك الأحاديث تغذي التوسّع الرمزيّ والخياليّ المتدفّق، وخصوصاً لدى الصوفيّة (أنظر بهذا الصدد الأعمال الضخمة لابن عربي). وكما حصل في التوراة والأناجيل، فإنّ القرآن قد أدخل في اللغة العربية، لأول مرة، علاقةً ذات بعد أنطولوجي بين الجوانب المحورية للحياة البشرية (من ولادة وحياة وموت وعذاب وحب وعدالة وقمع وسعادة وشعور بالاثم، الخ . . .) وبين الأشياء الكونية (من سماوات وأرض ونجوم وليل ونهار وشمس ومطر وماء ونار وهواء). وقد حولت كل هذه العناصر الأخيرة من خلال المقدرة المجازية للخطاب القرآني من عناصر ماديّة محسوسة إلى دعامات رمزية متعالية. وهذه هي إحدى الخصائص الأساسية للخطاب القرآني في تحويل الوقائع المادية إلى أشياء مثالية متعالية بواسطة استخدامه الكثيف والناجح للمجاز. هذا هو معنى اللغة الأسطورية البنية. والواقع أنّ كل إنسان منغمس في الرمزية القرآنية، أو التوراتية والإنجيلية، يصبح قادراً على إقامة التشابهات بين الكائن المطلق (أي الله)، وبين كائنات هذا العالم وموجوداته. بمعنى آخر، فإنه يصبح قادراً على قراءة العالم أنطولوجياً، أي كينونياً وعمقياً، بفضل الإشارات والحوافز الداخلية، وبفضل التحريضات والإغراءات الاستيعابية الهاضمة التي يولدها خطاب ذو بنية أسطورية، (أي مجازية بيانية وتمثيلية وقصصية).

إنّ هذه التحريضات والإثارات الاستيعابية الهاضمة والناشطة التي يتميّز بها الخطابُ القرآني ذو البنية المجازية الأسطورية هي التي أدّت إلى تحوير صورة النبي في السيرة التي كتبها ابن اسحاق وابن هشام. وهي التي أدّت عموماً إلى تحوير صُور الأنبياء والأئمة وكل الأبطال الحضاريين؛ فتحوّلت من صور واقعية تاريخية مشروطة إلى أخرى أسطورية خارقة تقف خارج التاريخ، أو تعلو عليه. لهذا السبب بالذات، أقول بأنّ السيرة والأحاديث هي أكثر إضاءةً لنا فيما يخصّ فهم تاريخ المجتمعات الإسلامية من كل كتب التاريخ التي خلفها لنا المسلمون. وبهذه المناسبة أقول بأنّ منهجية المستشرقين الفللوجية والتاريخوية قد ضلّت الطريقَ وأخطأت الهدفَ إذ حذفت واحتقرت كلّ هذه الحكايات «الخرافية»، و«القصص التعظيمية والتبجيلية»، التي تمتلىء بها السيرة النبوية؛ ولم تهتم إلاّ «بالوقائع» المثبتة تاريخياً بالفعل فيما يخص سيرة النبي، أو علي، أو الأئمة، أو بشكل عام، كل الأولياء الصالحين. إنّ هذه المنهجية قد أفقرتِ البحثَ كثيراً إذ

أهملت مسألة المتخيَّل ودوره الكبير في التاريخ. فالتاريخ لا تصنعه فقط الأحداث والوقائع التي حصلت بالفعل، وإنما تصنعه أيضاً أحلامُ البشر وخيالاتهم وطوباوياتهم التي تشكّل بحدّ ذاتها قوةً ماديةً تضغط على مسار التاريخ أو تحركه.

إنّ التاريخية تفعل فعلها وتترك أثرها داخل نطاق هذه البنية الرمزية دون أن يراها أحد. إنها تفعل فعلها بمرور الزمن كما لو أنها تشكل نَيْلاً من كليانية الرمز وصفائه. وقد أدان الصوفيون المسلمون بطريقتهم الخاصة هذا التضاؤلَ والخسرانَ الذي يصيب قوةَ الرمز هذا، وذلك بتأثير من التاريخ الدنيوي المحض. أنظر بهذا الصدد نصَّ ابن بطة الذي استشهدنا به سابقاً (ص 160-161). إنّ العودة إلى الإسلام البدائيّ الأولي تعني إلغاء التاريخية الدنيوية، أو القفز فوقها من أجل معانقة كلام الله «غضّاً كما أُنزل»، على حدّ تعبير الصوفية. وتحت ضغط الحنين للحقيقة المطلقة التي عبر عنها الوحي بصراحة وجلاء، كما في الآية التي تتصدّر هذا الفصل، نجد أنّ الفكر الإسلامي قد نسي أنه لا يوجد إنسان يمكن فهمه خارج نطاق المجتمع. وفي هذا الأخير، نجد أنّ كل استخدام للنصوص يتحول بالضرورة إلى علامة ورمز، أو إشارة على هذا الاستخدام. والمسلمون إذ جعلوا من النصوص المقدسة (القرآن + الحديث) الوسيطَ، أو العلة الضرورية لكلّ حكم ذي قيمة عن الوجود، فإنهم بذلك قد زادوا من شدة الخلط بين عالم العلامات والرموز والإشارات من جهة، وبين عالم الأشياء المحسوسة من جهة أخرى. نقصد بالأشياء المحسوسة الأشياء المادية والممارسات الاجتماعية ـ التاريخية. وقد زاد من تفاقم الأمر أنّ العرب ـ المسلمين لم يهتموا إطلاقاً بتشكيل نظرية عن العلامة والرمز والإشارة. فالتفسير الحرفي الظاهري قد أُتيح له الانتصار على بقية التفاسير الأخرى، وخصوصاً الغنوصية الباطنية تحت ضغط الأحداث السياسية والحاجيات السياسية. فقد لزم على المسلمين آنذاك أنْ يضمنوا استقرار النظام الاجتماعي عن طريق تشكيل قانون أخلاقي وقضائي فعّال وصارم. ولكن تطبيق الشريعة لم يكن فقط مهدداً باستمرار ومحدوداً في قاعدته الاجتماعية، وإنما راحوا أيضاً يطمسون بشكل خطير البنية الرمزية التي يفقد القرآن لولاها كلّ قدرة على الإثارة المعنوية والسيميائية والأنطولوجية. فالمناخ الرمزي الإبداعي الذي أسسه القرآن، وافتتحه لأول مرة في اللغة العربية، راح يجفّ ويتجمّد عندما تحول النص المقدس إلى قانون أخلاقي وتشريعي صارم. لقد فقد روحه الإبداعية المثيرة لشتى أنواع الدلالات والمعاني الرمزية.

واليوم نحن نعتقد أنّ وجود نظرية للرمز هو شيء لا بدّ منه من أجل أنْ نبيّن للجميع أنّ كلّ أنواع البُنى الرمزية تهدف إلى دفع كل مجتمع للانفتاح على كل ما هو كونيّ. ولكنها، في ذات الوقت، تسجن الفئةَ الاجتماعيةَ، أو الطائفة، أو المجتمع المعني داخل صياغات تعبيرية خصوصية، وداخل أنظمة من ظلال المعاني والدلالات الحافّة المسجّلة في اللغة، والمؤبدة، فقط، في أوساط مستخدمي هذه اللغة الذين يستطيعون وحدهم العثور على الأصل التاريخي والمعنوي للقيم المُرْسَملة والموظفة في الرموز والعلامات. وهنا نلتقي، من جديد، بذلك التمفصل الكائن بين التعالي والتاريخية. ولكن هذا التمفصل يتموضع هذه المرة على الصعيد الألسني والسيميائي. وهذا ما يموضع كلّ مشكلة التفسير داخل منظور مختلف عن منظور الفقهاء اللاهوتيين الذين

يتّبعون خط التفسير الحرفي الظاهري، كما ويختلف عن منظور الغنوصيين، أتباع منهجية التفسير الباطني المحض. فالمطلق لا يمكن التفكير فيه خارج العالم الظاهراتي، وخارج التماس بالوضعيات: أقصد الماديّات والحياة والعمل واللغة والسلطة والملكية والقيمة. إن النصوص الدينية، إذ تصبح مرتعاً لتفسيرات البشر وتأويلاتهم، تقدم صورةً عن الإنسان المثالي خليفة الله في الأرض، وصورةً عن الجواهر المتشبّعة للكائن المطلق الإلهي، أو عن الأصل المثالي والنهاية القصوى المرتبطين بالأبدية، وعن المعنى الأخير والنهائي الذي يتوصل إليه، فقط، الراسخون في العلم بواسطة الوحي. ولكن العمل التيولوجي اللاهوتي والقانوني التشريعي قد حوّل هذه الآفاق الرمزية المنفتحة على المطلق وحوّرها. لقد غير هذه المجازات القرآنية المتدفقة والمنفتحة على الوجود، وعلى ممكنات المعنى العديدة، وحوّلها إلى صفاتٍ جامدة لا يمكن دحضها للحقيقة المطلقة. وهذه الصفات الجامدة هي التي تؤسس، فيما بعد، علمَ الأخلاق الإسلامي، والعلاقات القانونية الشرعية، وأشكال الدولة ومسارات الفكر الأرثوذكسي، والذات السيدة القادرة على المعرفة الشكلانية بشكل مسبق. هذا ما حصل تاريخياً في تجربة التراث الإسلامي كما حصل في التراثين اليهودي والمسيحي.

إنه لصحيح أنّ العلوم الاجتماعية السائدة اليوم لا تنجو، هي الأخرى أيضاً، من الميل إلى تشكيل كائنات عقلية موصوفة بالعقلانية ومخلوط بينها وبين الواقع الحقيقي المادي. ولكن الفرق بينها وبين الرؤيا التيولوجية هو أنها تقبل بالطابع الفرضي الاستكشافي لمسارها العلمي، وتعترف بمخاطر الأنطولوجيا الثبوتية وميتافيزيقيات الجوهر. ولهذا السبب، فإنّ العلوم الاجتماعية والإنسانية الحالية تستطيع أن تغامر وتنخرط في مهمة بلورة نظرية تفسيرية للدين، وذلك لأول مرة في تاريخ الفكر البشري. إنها لمهمة طويلة وشاقّة، وقد حاول النهوض بها سابقاً بعضُ علماء الاجتماع والأنتربولوجيا. ولكن هذه المحاولة لن تصبح ذات مصداقية إلّا إذا تحرّرنا من أربع رؤى لا تزال مهيمنة حتى الآن هي: الرؤيا التاريخوية، والرؤيا الاجتماعوية، والرؤيا العرقية، والرؤيا اللاهوتية أو التيولوجية. يكفي أنْ نشير، فيما يخصّ هذه النقطة الأخيرة، إلى أنّ مثالاً غنياً بالمعطيات والدروس والمغزى، كمثال الإسلام، لم يؤخذْ أبداً بعين الاعتبار من قبل كبار الممارسين للعلوم الاجتماعية في الغرب الأوروبي أو الأميركي. لا أعرف عالماً اجتماعياً كبيراً واحداً خصّص ولو دراسة واحدةً للإسلام، بالإضافة إلى بقية التجارب الدينية الأخرى على سبيل المثال أو المقارنة. كلهم يتحاشونه ويتجنبونه وكأنه غير موجود!

ولا يزال الدارسون في الغرب يكتفون حتى الآن، فيما يخصّ الإسلام، بالمعلومات المكرورة القديمة للاستشراق الكلاسيكي؛ هذه المعلومات التي لم تتجدّد ولم يضف إليها شيء حتى الآن منذ كتابات لويس ماسينيون ولويس غارديه وهنري لاوست، وهـ. أ. ر جب، وغوستاف فون غرونبلوم، ومونتغمري واط، الخ . . . (أنظر بهذا الصدد البيليوغرافيا التي يُنصح بها الطلاب في الأقسام المختصّة بالدراسات العربية والإسلامية). إنّ معظم مراجعها تعود إلى العشرينيات، أو الثلاثينيات والأربعينيات من هذا القرن! هذا في حين أنّ البحث العلمي قد قطع أشواطاً هائلة في فترة ربع القرن الماضي دون أن تصل أي نثرة من شظاياه إلى ساحة الدراسات الإسلامية والعربية إلّا بالصدفة . . .

لكي نختتم هذه الملاحظات والآراء التي تهدف فقط إلى تبيان ملامح البحث العلمي المطلوب إنجازه وشروطه فيما يخصّ دراسة الإسلام، فإننا سوف نعود من جديد وبشكل سريع إلى المكانة المعرفية للوحي. يبدو أنّ الآية التي استشهدت بها في مطلع هذا الفصل تحل المسألة بطريقة حاسمة. لنتمعّن إذن في الأمر:

1 ـ لقد أنزل الله الكتاب المقدس الذي يفصِّل في القول في كل شيء. وهكذا فإنّ كلّ فضاء المعرفة والحكم الذي تجيزه هذه المعرفة يصبح ممهداً تماماً ومهيئاً ومليئاً. ويكفي أن يعرف المرء كيف يتعرف، أو يعقل (هذا هو معنى يعقلون أو تعقلون في القرآن)، أقول يكفي المرء أن يعرف كيف يعقل كلّ الحقائق الموضوعة تحت أنظار من له عين لكي يرى، وأذن لكي يسمع، وقلب لكي يستبطن. وهذه هي الأعضاء الميتافيزيقية الثلاثة طبقاً للوظائف التي يحددها لها القرآن.

2 ـ لقد نزل الكتاب المقدس بمبادرة من الله، وكلمة نزل العربية مستخدمة هنا مجازياً للتعبير عن تعالي الوحي، فهو ينزل من فوق إلى تحت. ولا يحتوي الكتاب إلاّ على الحقيقة، كل الحقيقة. وهذا ما يعفي العقل من البحث عن الماوراء، أو عن أشكال أخرى من الحقيقة المطلقة. وكل مهمة العقل البشري فيما بعد تنحصر فقط في الاستماع لصوت الوحي في كل مرة يحتاج فيها الإنسان لإطلاق حكم ما على الواقع، أو لتشكيل حكم عن الواقع، أو لتشكيل حكم قيمة، أو حكم قانوني.

3 ـ هكذا لا يعود للشك أو الارتياب من مكان. فالحقيقة المطلقة والعدالة المثالية تحقّقت إلى أبد الآبدين. ولا يمكن لبشريّ أنْ يغير مجراهما، أو صياغتها التعبيرية، أو مضمونها.

هذه هي القراءة المباشرة والأولية للآلية المذكورة. إنها قراءة تستغل بحرية بداهةَ النصِّ المعنوية الأولى خارج نطاق ما يدعوه التفسير الإسلامي الكلاسيكي بأسباب النزول. وهذه القراءة تتضمّن مجموعة كبيرة من المسلمات الفلسفية والتيولوجية التي يتحاشى الاستخدام الأرثوذكسي الشائع للآيات أنْ يوضحها، لكيلا يضطر للحكم على الشروط النظرية للصلاحية الفكرية الخاصة بالنظام المعرفي المستنبط هكذا. وعلى هذه الشاكلة، تنظم الأرثوذكسية، بكل سهولة، فضاءَ المعرفةِ كما ترغب وتشتهي دون أن تضطر لحل المشاكل التي تنبثق فقط إذا ما انتقلنا، كما يحصل اليوم، إلى الساحة الفكرية الخاصة بالفلسفة وعلم التاريخ والألسنيات وعلم الاجتماع والأنتربولوجيا. وحتى الفلاسفة المسلمون أنفسهم راحوا يتحاشون هذه الصعوبة عن طريق عدم استشهادهم بالآيات القرآنية إلا على هيئة براهين تكميلية مساعدة. وحده فخر الدين الرازي استطاع أنْ يضم المعرفة الفلسفية الحلال (أي المسموح بها في زمنه) داخل إطار النظام الواسع المشكل استناداً إلى النص القرآني.

وتضيف التفاسير الكلاسيكية بعض التدقيقات «التاريخية»، أو تعتبرها كذلك وهي تثير من المشاكل والصعوبات النظرية أكثر مما تحلّ، ولكنها تعرضها وكأنها معطيات راسخة لا تحتاج إلى نقاش. إليكم مثلاً ما يقوله ابن كثير في تفسيره:

«يقول تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم: قل لهؤلاء المشركين بالله غيره الذين يعبدون غيره

«أفغير الله أبتغي حكماً»، أي بيني وبينكم (وهو الذي أنزل إليكم الكتاب مفصلاً)، أي مبيناً (والذين آتيناهم الكتاب)، أي من اليهود والنصارى، يعلمون أنه منّزل من ربك بالحق، أي بما عندهم من البشارات بك من الأنبياء المتقدمين (فلا تكونن من الممترين)، كقوله فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك فارسل الذين يقرأون الكتاب من قبلك؛ لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين. وهذا شرط، والشرط لا يقتضي وقوعه. ولهذا جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال (لا أشكّ ولا أسأل) وقوله تعالى «وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً» قال قتادة صدقاً فيما قال وعدلاً فيما حكم، يقول صدقاً في الأخبار وعدلاً في الطلب، فكل ما أخبر به فحق لا مرية فيه/ ولا شك، وكل ما أمر به فهو العدل الذي لا عدل سواه، وكل ما نهى عنه فباطل فإنه لا ينهى إلاّ عن مفسدة. . .»[4].

هكذا نجد أنّ هذا التفسير هو عبارة عن قراءة حرفية مناسباتية ظرفية تتخللها عقائد دوغماتية من مثل الإعلان عن نبوة محمد قبل أوانها، وتتخللها أيضاً تذكيرات أخلاقية تدعم الأخلاقية القرآنية وتتفرّع عنها في ذات الوقت.

ما هي إذن المسلمات النظرية والصعوبات العملية التي تنطوي عليها وتثيرها هذه القراءة؟

هناك أولاً المسلمة التي تقول بوجود شفافية كاملة لنصّ الوحي: أي أنه نص واضح كل الوضوح. بمعنى أنه رائق شفاف وسهل على الفهم، واستخراج المعنى مثله مثل اللغة العادية. هذه هي إحدى أهم مسلمات هذا التفسير الظاهري الحرفي. فالله، بحسب هذا المنظور، عبارة عن ذات، عن متكلم ومرسل للكلام. صحيح أنه متعالٍ، ولكنه يبدو واقعياً وموجوداً مثله مثل أيّ متكلم ناطق بالخطاب العادي المعروف. وهذا المنظور الحرفي المباشر يستبعد كلياً أنْ يكون الخطاب القرآني عبارةً عن خطاب مخترق من أوله إلى آخره من قبل التنظيم المجازي والاستخدام المجازي للغة والخطاب. بل إنّ المفسّرين الحرفيين يلحون كثيراً على الأسباب الواقعية والتاريخية المحسوسة التي أدّت إلى تدخل الله ونزول الوحي. مثال على ذلك المجادلة التي حصلت مع أتباع مذهب تعدّد الآلهة، (أو المشركين بحسب اللغة القرآنية). كما ويذكرون نقطة الخلاف التي لم تحسم أبداً، والتي أدّت إلى المنازعات مع اليهود والمسيحيين، (نقصد مشكلة التحريف، أي تحريف الكتابات المقدسة). كما ويختزلون الحقيقة المطلقة والعدالة المثلى إلى مجرد قضايا شائعة عادية مستخدمة في الحكايات، أو الأحكام الأخلاقية ـ التشريعية. من هنا تنشأ التقسيمات الثنائية الحدية بين الصحيح/ الخاطىء، العادل/ الظالم، الطيب/ الخبيث. وهكذا لا يفسحون أيّ مكان للتصورات الرمزية عن الوضع البشري.

كما ويقيمون أيضاً مطابقة كاملة بين التوصيل الإلهي والتوصيل البشري الطبيعي. فالله يحاكم ويقود ويأمر وينزل الكتاب المقدس، وهو يُطاع أو يُعصى كما لو أنه شريك حاضر بشكل مباشر، كما لو أنه شخص ذو مصلحة في العملية ومنخرط في علاقة معاشة، ولكنه في الوقت ذاته متعالٍ لا يمكن التوصل إليه بصفته الكائنَ المطلق.

كما ويفترضون أيضاً، دون نقاش، أنّ آيات عمومية جداً، مثل الآيات التالية، هي واضحة جداً وقابلة للاستخدام في لغة الحياة اليومية العادية دون أنْ ينال ذلك من مقاصدها الأولية الحقيقية، ودون إجراء أيّ تعديل عليها من أجل عملية الاستخدام هذه. نضرب مثلاً على هذه الآيات العمومية ذات المفاهيم المتحركة والمتموجة ما يلي: «من يتخذ الله حكماً»، «ينزل الكتاب»، «أولئك الذين آتيناهم الكتاب»، «وتمت كلمة ربك»، الحق والعدل، «لا مبدل لكلماته». يستخدم المسلم العادي اليوم هذه الآيات وغيرها كثيراً في حياته اليومية دون أن يشعر بأيّ حرج، أو بأيّ مشكلة فيما يخص شرعية هذا الاستخدام وصحته ومدى مطابقته للواقع. إنّ هذا الاستخدام العشوائي يحصر الآيات في نوعين من الاحتمالية الظرفية والآنية: 1) الظروف الفريدة والاستثنائية التي لفظت فيها هذه الآيات وطبّقت في حياة النبي، 2) الظروف التي لا تقل آنية وظرفية لزمن المؤمنين الحاليين الذين يستخدمون هذه الآيات لحلّ مشاكلهم، وهي بالطبع ظروف مختلفة جداً عن ظروف «نزول» الآيات لأول مرة، ولكنهم يعتقدون أنها تنطبق عليها كل الانطباق. إنّ هذه الممارسة شائعة في الحياة العادية للمؤمنين. فالقرآن معاش في الحياة اليومية، والقرآن المعاش يعني دائماً العلاقة الوجودية الكائنة بين حدث، أو وضع، أو حالة نفسية، أو رأي ما بين هذه الآية أو تلك التي يستشهد بها المسلم بكل عفوية دون أن يفكر بطرح أي تساؤل على النتائج والانعكاسات النظرية لمثل هذه الممارسة. إنّ هذا الاستشهاد يعبر عن الارتباط العاطفي الشديد الحماس بالآية، وخصوصاً أنه مفرغ من كل هم ثقافي أو عقلي. إنه حماس ذاتي شعوري بعيد عن أيّ تعقل أو تفلسف.

هذه هي الشروط والظروف التي تمّت فيها عملية تأويل الوحي وتلقيه من قبل المؤمنين داخل إطار الفكر السكولاستيكي التكراري المختلف جداً عن المرحلة السابقة له: مرحلة الفكر الكلاسيكي. ينبغي ألاّ ننسى هذه النقطة الهامة أبداً. فالفكر الكلاسيكي المبدع والمنتج، (أي القرون الهجرية الأربعة أو الخمسة الأولى) كان لا يزال يسمح بتعددية القراءات والتفاسير الخصبة. ولكن هذه التفاسير قُلّصت بمرور الزمن، وحُذفت وتحوّلت إلى مجرّد تفسير نحوي وترجمة حرفية للآيات القرآنية الى لغة عادية هادفة لتهذيب روح المؤمن وزيادة تقواه.

وإذا ما عدنا إلى ساحة التفكير والتحليل فإننا سوف نجد أنفسنا مضطرّين لطرح التساؤلات حول معنى «الكتاب» و «التحريف»، وإمكانية أنْ يكون الله حكماً في قضايا البشر، والحق، والعدل، وكلمة الله التي تمّت. بمعنى آخر، فإنه ينبغي علينا إعادة تشكيل علم الربوبية، وعلم تيولوجيا الوحي، وعلم تيولوجيا التاريخ، وتيولوجيا الأخلاق وفلسفة القانون، إلخ... ولكي ننجز كل هذا العمل بشكل مرض يلزمنا أولاً تشكيل علم ألسنيات حديثة للغة العربية وتشكيل نظرية متماسكة للتأويل، وتشكيل علم سيميائيات الخطاب الديني، ثم تشكيل نظرية للرمز وأنتربولوجيا سياسية مع نظرية متكاملة عن السيادة العليا (أو المشروعية العليا)، والسلطات السياسية التنفيذية والديالكتيك الذي يربط بينهما. كل هذا يلزمنا وكل هذا لا يزال ينقصنا في الساحة الإسلامية والساحة العربية. وهذا يشكل، بحد ذاته، برنامجاً ضخماً لمن يريد أنْ يعيد التفكير في الإسلام بالمعنى الجذري والاستراتيجي للكلمة. ولكن من المستحيل

تنفيذ هذا المشروع ضمن الظروف السياسية والثقافية السائدة الآن في كل أنحاء العالم الإسلامي والعربي.

وقد يقول أحدهم:

ولكن الممارسة العملية اليومية وإلحاح الحاجيات الحياتية العديدة لا تحتمل انتظار تحقيق هذا المشروع، أو اجتياز كل هذا المسار الفكري قبل اللجوء إلى القرآن والاستعانة به. فالناس مضطرّون لحلّ مشاكلهم بشكل أو بآخر واللجوء إلى تراثهم دون تردّد أو تفكير عقلي طويل. وهنا يكمن بالفعل التفوّق العملي للأديان على المنهجيات والنظريات العلمية. فالأديان ترسخ في الأذهان قواعد سلوكية سهلة الهضم والتمثّل مباشرة، كما ويمكن تطبيقها من قبل الجميع دون الحاجة للجوء إلى التعليم المستمر والمنتظم، أو إلى معرفة الكتابة. وأما النظريات العلمية فهي على العكس تتوجّه إلى نخب محدودة من البشر، نخب خاضعة لمنهجيات تدريبية معقدة، ولا تولد في غالب الأحيان إلا نتائج تقنية. وهذا ما يفسر لنا سبب عودة الأديان إلى ساحة المجتمعات التقنية الصناعية. ولكن هذه الأديان الأخيرة ذات وظيفة أيديولوجية أساساً، ولا تملك القدرةَ على تشكيل نظام رمزي للمجتمع، ووظيفتها مرحلية ظرفية ليس إلاّ.

لا ريب في أنّ الإسلام يساعد على استقرار النظام الاجتماعي والأخلاقي والسياسي في مجتمعات أصبحت معقدة جداً اليوم. ولكن ذلك يتم ضد مصلحة البحث العلمي والمشروع الفكري الكبير المذكور آنفاً. فالثمن العلمي والتحرّري المدفوع مقابل ضمان الحفاظ على النظام الاجتماعي باهظ فعلاً. وإيقاف هذا البحث العلمي الشامل والضروري جداً للمجتمعات العربية والإسلامية شيء خطير ومخيف. ذلك أنّ الهيكلية العقلية والعلمية للثقافة تضعف وتضمر كلما تغلبت الوظيفة الأيديولوجية والنفسانية للدين على ما عداها. ما هي انعكاسات هذا الخيار السياسي على الحياة الحاضرة للمجتمعات الإسلامية والعربية؟ ما العلاقات الكائنة بين الاضطرابات السيمانتية والمعنوية والاستقالة العقلية والتشويهات الثقافية من جهة، وبين انفجار العنف في أمكنة عديدة من جهة أخرى؟

وإذا كان المسؤولون المسلمون والعرب في أعلى مستوياتهم (أقصد أهل الحل والعقد) لا يملكون الوقت الكافي ولا التهيئة، أو الرغبة الضرورية للقيام بهذه المهمة الثقافية الكبرى التي تقع على كاهل الأمة اليوم، فإننا نرجو منهم على الأقل أنْ يدركوا بدقّة خطورة الأمر، وأن يساعدوا أولئك الذين يستطيعون خوض المعركة وإنجاز المهمة على خوضها وإنجازها. ولكن الأمور للأسف لا تسير على هذا النحو المرجو. بل على العكس، نجد الكثيرَ من الكتّاب المسلمين أو الحديثين في اعتناق الإسلام يشيعون أدبياتٍ تبجيلية وامتثاليةً ممجوجةً تؤخر من عملية النهضة الفكرية والإصلاح الثقافي المطلوب، هذا الإصلاح المنتظر بكل لهفة وحرقة من قبل الأجيال الشابة التي ولدت بعد الاستقلال. لقد أصبح هذا الإصلاح ضرورياً لا بدّ منه بعد حصول التطورات والمتغيرات الاقتصادية والاجتماعية طيلة الثلاثين عاماً الماضية. ولكن إصلاحاً كهذا لا يزال مؤخراً ومؤجلاً. والواقع أنّ تناقضاتٍ واضحةً بين مخاوف الأنظمة

السياسية من عمليات الزعزعة والانقلابات التي ترعبها نتيجة هذا البحث العلمي الشامل، وبين حاجيات المجتمع الذي لم يعد كما كان في السابق قبل ثلاثين أو أربعين عاماً. فالعصبيات التقليدية وأنظمة التبادلات الرمزية قد أخذت في التفكّك والتخلخل تحت تأثير الاقتصاد الحديث وإدخاله إلى ساحة هذه المجتمعات. ومع ذلك، فلا يزال الفكر الإسلامي كما هو تقليدياً محافظاً لم يسايرْ التطورات التي حلّت بالمجتمع. لا يزال تكرارياً قديماً وكأن شيئاً لم يكن. وإذا ما نظرنا إلى مكانة الإسلام في هذا التطور، وأهمية دور التراث العقلي والثقافي من أجل التفكير بالإسلام بصفته نظاماً من العقائد والتصورات والمعارف، فإننا نستطيع التنبؤ، منذ الآن، بأنّ البحث العلمي والإبداع الثقافي والأدبي ينبغي أن يلعبا دوراً حاسماً في التطورات التاريخية الجارية. ولكن حتى هذه اللحظة فلا نستطيع للأسف أنْ نرى في الأفق آية رؤيا سياسية متكاملة قادرة على ترجمة هذه الآمال والحاجيات على المدى القصير، أو الطويل الى برنامج عمل حقيقي. نقصد هنا الآمال الكبيرة التي دشّنها تراثٌ دينيٌ خصب وإمكانياتُ أجيال الشبيبة الخلاقة، والجرأة الاستكشافية الرائعة للعلم الحديث، ووعود التحرر والتحرير المعلقة على المعارك التي تخاض على مستوى كوننا بأسره.

بالمقابل يمكننا أن نقول بأنه لا توجد أية سياسة لا ترتكز بشكل ضمني، أو صريح على فلسفة محدّدة للشخص البشري، وعلى رؤيا معينة للعالم. وهذه الفلسفات والرؤى متقنة الإنجاز والانتشار قليلاً أو كثيراً في كل مجتمع من المجتمعات البشرية. وهي بالتالي، إما أنها تحدّ من تعسف السلطات وتجاوزاتها دون أن تلغيها، وإما أنها تحبذ ظهور الأعمال والممارسات التي تساعد على انعتاق الشرط البشري وتحرّره. إنّ الفقر الفكري والقطيعات الثقافية التي تعرّضت لها المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة هي التي تفسّر لنا سببَ انعدام أو شبه انعدام المثقفين النقديين في العالم العربي والإسلامي، وشبه انعدام الرأي العام القادر على أخذ المبادرة ورد الفعل تجاه المبادرات السياسية الكبرى، وشبه انعدام الدولة، أو النظام السياسي الذي يسمح للمعارضة الإيجابية البناءة بمساءلته عن أعماله، أو محاسبته إذا ما انحرف، وشبه انعدام الإبداعات الثقافية التي تعيد ترميز حضارتنا الراهنة ذات القدرة الهائلة على تمزيق الحجب وخلع الرموز[5] واختزالها.

ضمن هذه الشروط، وضمنها وحدها، يمكن لنا فيما يبدو لي أن نعيد تنشيط العلاقة الديالكتيكية الكائنة بين الوحي والحقيقة والتاريخ وذلك ضمن منظور حديث. ومن المعروف أنّ هذه العلاقة كانت موجودة بكثافة ضخمة في الفكر القروسطي، الإسلامي كما المسيحي[6]. إنّ الموقف التقليدي الأرثوذكسي الذي يكرّر دوغمائياً القولَ بتفوق الوحي على فلسفات التاريخ التي تشكلت في القرن التاسع عشرَ يحول بذلك دون اندماج معطى الوحي في فكر مجتمعات اليوم وممارساتها. وهو يعرقل بالتالي أيَّ تطوير تيولوجي داخل الفكر الإسلامي؛ ومن المعروف أنّ هذا التطوير يشكل اليوم ضرورة أكثر من ملحّة من أجل مسايرة المتغيرات العديدة التي طرأت على المجتمعات الإسلامية عربيةً كانت أمْ غير عربية. وهذا هو سبب الانسداد الحاصل اليوم، وسبب القطيعة الحاصلة بين حركة المجتمع من جهة وبين الوضع التيولوجي الذي يراوح في مكانه

منذ مئات السنين من جهة أخرى. إننا نذهب إلى أبعد من ذلك، ونقول بأنّ الشروط العلمية والفلسفية للنصّ على الحقيقة المطلقة ولصلاحية هذه الحقيقة أصبحت تجبرنا اليوم على إعادة النظر حتى في مفهوم الحقيقة الموحاة. يضاف إلى ذلك أنّ توسيع «أرضية المؤرخ الحديث» بشكل كبير في السنوات الأخيرة، وتوسيع فضوله والمجالات التي أصبح يشتغل فيها بالقياس إلى مجاله الضيق في العصور الوسطى، بل وحتى في القرن التاسع عشر، قد أصبح يتيح لنا اليوم أنْ نفهم مصطلحَ الوحي ونبلوره داخل سياق معرفي لم يعد يقيم المعارضة، أو التضاد القاطع بين الأسطورة/ والتاريخ، وذلك على غرار ما كانت تفعله العقلانوية الوضعية في القرن التاسع عشر. وأصبح بإمكاننا اليوم أنْ نشكل تيولوجيا للوحي، بل وحتى فلسفة الوحي. وينبغي عليهما أن يتمثّلا ويهضما في آن معاً مجازاتِ المقدّس والتقديس، وتحولات الوعي الأسطوري، والرهانات الجديدة للعقلانية، وفتوحات الخيال العلمي الخلّاق، وكل تأثيرات وجوانب التاريخ الذي أصبح بحجم العالم.

ها قد مرّ قرنان من الزمان والفكر العربي الإسلامي لا يزال يقارع الحداثة ويواجهها، هذه الحداثة التي لم تنفكّ تقذف بالتحدّيات الجديدة على الروح البشرية، على الإنسان. ولكن، وا أسفاه، لا يزال فكرنا هذا يتخبّط في مشاكله ويخوض المعارك الوهمية ضد ما يدعوه بالغزو الفكريّ للغرب. لا يزال منهمكاً في ادانة حداثة العصر الكلاسيكي الأوروبي المتمثلة بالعقلانوية الوضعية لا العقلانية، والعلمانوية المضادة للكهنوت لا العلمانية، والنزعة العلموية الساذجة لا العلمية، والتاريخوية لا التاريخية، والمادية والإلحاد... لا يزال يخوض المعارك التي فات أوانها، ولا يزال الأيديولوجيون الهائجون ينهكون أنفسهم في هذه المعارك رافعين راية «القيم الإسلامية» التقليدية التي لم تتعرّض لأيّ تجديد وإعادة تفكير من أجل محاربة المواقف الفكرية الاستعلائية الأوروبية التي حُوربت في أرضها بالذات وأصبحت بالية منتهية! فالفكر الأوروبي النقدي قد فكّك طيلة الثلاثين عاماً الماضية كلَّ مكونات العقلية المركزية الأوروبية التي سادت القرن التاسع عشر وحتى منتصف هذا القرن. وفي حين يلهي هؤلاء الأيديولوجيون أنفسهم ومجتمعاتهم في معارك وهمية، ويحاربون عصر الحداثة بسيوف خشبية، تزداد الشقة اتساعاً بين تطور الغرب وتخلّف العالم الإسلامي أكثر فأكثر، ويصبح أمر اللحاق بالركب، ركب الحداثة، أمراً صعباً جداً إنْ لم يكن مستحيلاً. وهكذا تتسع الهوة بين موقف التبرير والتبجيل الدفاعي الذي يمارسه هؤلاء الأيديولوجيون الذين يحركون الشارع والجماهير، وبين الفتوحات الجديدة للحداثة الأوروبية والعالمية. إنها لمصيبة كبيرة غير مضمونة العواقب. ونخشى أن يؤدي هذا التفاوت الخطير والقطيعة الكبرة بين عالمين، أو كتلتين أيديولوجيتين ضخمتين إلى حصول صدامات أكثر عنفاً مما حصل حتى الآن. والسبب هو أنّ هذه القطيعة بينهما هي ذات طابع عقلي وفكري عميق. وعلى أيّ حال فإنّ هذه الموجة الأيديولوجية العنيفة لا تطرح أيَّ حلٍ ناجع للمشاكل الأساسية التي تعاني منها المجتمعات العربية والإسلامية، بل والأخطر من ذلك، هو أنها تهمل الموارد والثروات الحقيقية التي كان يمكن للإسلام أن يقدمه لها من أجل تجاوز مأزقها وصعوباتها.

هوامش الخاتمة

(1) يحصل لي أحياناً أن أكتب الإسلام بالحرف الكبير في اللغة الفرنسية، كما يفعل المستشرقون وعموم المسلمين، ليس من أجل الانصياع للرؤية الأرثوذكسية التي عريتها سابقاً ووصفتها، وإنما من أجل التأمّل والتفكير بهذه الصيغة النموذجية للوجود البشري التي مارست دورها طيلة أربعة عشر قرناً بصفتها نموذجاً أعلى للعمل التاريخي في مجتمعات بشرية عديدة (المقصود المجتمعات التي انتشر فيها الإسلام وشكل الأغلبية). وأنا إذ أقوم بهذا الاستخدام لا أدّعي أنّ وجود مثل هذه الصيغة النموذجية قد حصل دفعة واحدة على الفور، وإنما على العكس، أريد أنْ أقبض عليها ضمن صيرورتها التاريخية، أي ضمن الشروط المحسوسة لنشأتها المفهومي والاجتماعي التاريخي في آن معاً. أريد القبض عليها، أو بالأحرى الكشف عنها في مضامينها الدينية الخالصة وفي وظائفها الوجودية المحسوسة والمعاشة في آن معاً. يضاف إلى ذلك أنّ الهدف الأساسي للبحث الذي أقوم به هو إغناء التاريخ المعاش في كل لحظة، وذلك عن طريق وضع مهمات جديدة ومسؤوليات عالية على عاتق التاريخ المكتوب، أي تجديد كتابة التاريخ. هل من الممكن تحديد طيولوجية (أو علم دراسة الأصناف) للصيغ النموذجية للوجود البشري، وذلك ضمن منظور فلسفة للشخص البشري مبلورة لأول مرة ليس انطلاقاً من المسلمات الخاصة بكل صيغة نموذجية على حدة، وإنما انطلاقاً من الدراسة المقارنة لكل الأنتربولوجيات والإنسيات المولدة عن طريق كل الصيغ النموذجية المستكشفة والقابلة للاستكشاف مستقبلاً من قبل المؤرخ؟ إنّ الدراسة المقارنة للنموذج الأعلى الذي ساد في كل تراث ثقافي (يهودي، مسيحي، إسلامي، الخ. . .) قد تتيح لنا الكشف عن الصيغة النموذجية العليا التي تجمع بينها كلها، والتي تشكل ذروة المعنى بالنسبة للوجود البشري على الرغم من الخلافات والفروقات السطحية والظاهرية. وعندئذ تجتاز معرفتنا للثقافات والحضارات البشرية، لأول مرة، مرحلةً جديدةً من البحث المتجدد باستمرار عن المعنى.

(2) كان المستشرق الألماني جوزيف فان هيس قد قدم لنا مثالاً ناصعاً على المفكرين المضطهدين المنبوذين في تاريخ الإسلام من خلال كتابه: قراءة بالمقلوب لتاريخ المعتزلة (بالفرنسية)، منشورات غوتنر، باريس 1984.

J. Van Ess: *Une lecture à rebours de l'histoire du Mu'tazilisme*. Ed. Geuthner, Paris, 1984.

(3) من أجل الحصول على المزيد من التفاصيل نحيل القارىء إلى الأخبار والحكايات التي يوردها ابن الجوزي في كتابه: المنتظم، الجزء السابع، ص (237-238). وإلى ابن كثير في كتاب: البداية، الجزء الحادي عشر، ص 338-339، وإلى الملخص الجيد الذي قدمه هنري لاوست في كتابه: التعددية في الإسلام، ص 231-232.

(4) انظر تفسير ابن كثير، الجزء الثاني، ص 168، طبعة بيروت 1960.

(5) انظر كتاب مارسيل غوشيه: خيبة العالم (بالفرنسية)، منشورات غاليمار، باريس 1985.

Marcel Gauchet: *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Paris, 1985.

(6) انظر محمد أركون في بحثه: الوحي والحقيقة والتاريخ طبقاً لأعمال الغزالي، وذلك في كتاب: مقالات في الفكر الإسلامي، مرجع مذكور سابقاً، ص 233-250.

M. Arkoun: *Essais sur la pensée islamique*, maison neuve et Larose, 3e édition 1984. «Révélation, Vérité et Histoire d'après l'œuvre de Ghazālī».

ملحـــق

حوار حول الإسلام والدولة ـ مقاطع من الدراسات التي قدّمت في ندوة اليونسكو والتي ألف الـدكتــور محمد أركون على إثرها هذا الكتاب.

الموضوع الأول

وظيفة الدولة طبقا النظرية الإسلامية

1 ـ الدولة والسلطة في الإسلام

معروف الدواليبي

من أجل أنْ يفهم بشكل أفضل ظاهرة الدولة في الإسلام، وبعد أن حيًّا النظرة الجديدة للفاتيكان تجاه الإسلام، حاول السيد معروف الدواليبي إيضاح المصادر البعيدة لهذه الظاهرة. وقد ركّز على أهمية القانون الأصلي الذي كان بمثابة القاعدة القانونية لأول دولة إسلامية أسّسها النبي في المدينة. وقد أولى السيد الدواليبي لهذا القانون أهمية كبرى بصفته أوّل دستورٍ في تاريخ البشرية، أو «ميثاق المدينة».

1 ـ لكي يزيل سوء التفاهم بخصوص نداء الفاتيكان المتعلّق «بالتوجيهات الصادرة من أجل الحوار بين المسيحيين والمسلمين» يقول السيد معروف الدواليبي:

«ولقد جاء نداء الفاتيكان هذا في مئة وخمسين صفحة تحت عنوان: (توجيهات من أجل حوار بين المسيحيين والمسلمين) «Orientation pour un dialogue entre chrétiens et musulmans» في طبعته الثالثة لعام 1970 فقال:

«علينا أن نقول بجرأة إنّ المسلمين لم يتعاطف معهم العالم المسيحي إلاّ قليلاً ـ الصفحة (14). وإنه يتوجّب علينا أن نهتم أولاً بالتغيير لعقلية إخواننا المسيحيين ـ الصفحة (17)».

ثم أضاف ذلك النداء فقال:

«وسنجد الفرصة بصورة أوسع فيما بعد للكلام حول إصلاح عقليتنا وأفكارنا عن الإسلام والمسلمين ـ الصفحتان 17 و 18 ـ غير أنه يكفينا الآن هنا أن نؤكد على أهمية التغيير في اعتقادنا في الإسلام، وذلك بالنسبة لمن يريد أن يرى في رفيقه المسلم ذلكَ الرجلَ كما هو على حقيقته، لا كما هو في الصورة البائدة الموروثة عن الماضي والمشوّهة بالأحكام المغرضة وبالافتراءات ـ الصفحة 18».

ثم أضاف هذا النداء فقال:

«إن الإسلام في حقيقته الواضحة والثابتة تاريخياً يجب أنْ نرى فيه ديناً مشحوناً بقيم هي من بين أسمى القيم وأعظمها احتراماً ـ صفحة 27».

2 ـ هذا ما قد وصلنا إليه الآن لنتناوله بالإيجاز المفيد فيما بقي من الحديث، مع الإشارة إلى كلّ جديد فيه، وذلك بالاستنباط، ولكن بالأخذ من صحيفة (دولة المدينة في يثرب)، كما وضعها محمّد بصفته أنه رسول الله، وفور وصوله إلى يثرب (دار هجرته)، والعاصمة الأولى لدولة الإسلام.

[. . .] «والأعجب من كل ذلك، أنّ هذه الصحيفة قد اشتملت لأول مرة في التاريخ على مبادىء وقواعد دولية وأحكام إنسانية لم يعرفها العالم القديم من قبل، وكان من أبرزها:

أولاً: ابتكار النظام المكتوب للدولة تبعاً لحاجاتها الزمنية، وإعلانه على الناس والتزام الجميع به، وكان ذلك حدثاً تاريخياً عظيماً في تاريخ الحياة الدستورية.

ثانياً: الإعلان عن حرية العقيدة في الدين، وأنّ اليهود أمة مع المؤمنين، وأنّ لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، وأنّ لليهود النصرَ والمساواةَ بالمسلمين غير مظلومين ولاامتناص عليهم.

ثالثاً: الإعلان عن مفهوم (الأمة) السياسي في الإسلام، وأنه قد يشتمل على جماعات مختلفة في العقائد والأديان، وأنهم أيضاً (أمة واحدة من دون الناس) ممن عداهم.

رابعاً: الإعلان عن حدود هذه الأمة في دولتها الجديدة بحدود أراضي جماعاتها التي سميت بأسمائها ممّن يقيمون في هذه الأرض.

خامساً: الإعلان عن التكافل بين الموسرين والمعسرين في الحياة.

سادساً: الالتزام بوحدة المسؤولية في الأمنين الداخلي والخارجي، وأنّ بينهم النصر على من داهمهم.

سابعاً: توزيع الأعباء المالية في حالات الحرب والدفاع قبل تكوين الخزينة المشتركة للدولة.

ثامناً: تحريم الجريمة فيما بين أهل الصحيفة والمعاقبة عليها بدون استثناء.

تاسعاً: وأخيراً، فقد نصّت هذه الصحيفة على الشريعة التي تحسم النزاع فيما بين أهل الصحيفة في كل حدث يحدثونه ضد أحكام هذه الصحيفة، أو في كل اشتجار يخاف فساده، وأن مردّ البتّ فيه إلى حكم الله وإلى حكم رسوله».

[. . .] «وبعد هذه الإشارة إلى تلك المزاعم الباطلة حول مصدر السلطة في الدولة الإسلامية، وبعد التسجيل بأنّ (الأمة) هي وحدها صاحبة السلطة لا غير، نشير إلى أنّ هذه السلطة في الإسلام ليست مطلقة، وإنما هي مقيدة:

أولاً: بأحكام الشريعة الإسلامية على مثل ما تتقيد به اليوم جميع السلطات الدستورية العالمية.

ثانياً: بأحكام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، وذلك في جميع ما يتعلّق بحقوق الإنسان: من سياسية وثقافية واقتصادية واجتماعية وذلك بأوسع ما عرفته مواثيق حقوق الإنسان العالمية اليوم.

ثالثاً: إنّ هذه السلطة مقيدة أيضاً بواجب الشورى التي فرضها القرآن، وبوجوب تلمّس الخير والمصلحة للفرد والجماعة حسب مقتضيات الظروف والأزمان.

رابعاً: وأخيراً فهي سلطة مسؤولة بموجب شريعة القرآن، وأنه لكل واحد حق حرية الملاحظة والنقد، مع ضمان القضاء، وهذا ما لم تكن تعرفه أمة من الأمم قبل الإسلام، وأنّ هذه السلطة المسؤولة لا تزال المثل الأعلى في دساتير العالم اليوم».

2 ـ خصائص الدولة التقليدية

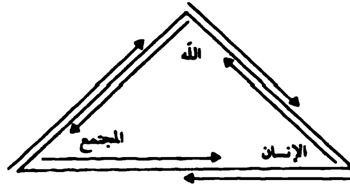
محمد طالبي

الأمّة وأهل الذمة

«لم تكن بنى الدولة الإسلامية التقليدية موائمة للدولة بمعناها الحديث، ولكنها كانت تتواءم ـ وهذا ما يفسر خصائصها المميزة ـ مع تدبير شؤون أمّة أي جماعة رابطتهم ليست رابطة المكان، ولا رابطة الدم، ولكن رابطة الدين ووشائج الاشتراك في إيمان واحد وما يفرضه من مصير أخروي واحد. فالأمّة محتوى الدولة. وينخرط الفرد في هذه الأمّة ـ أي في الدولة ـ على صعيدَيْن: الصعيد الاجتماعي الدنيوي والصعيد الروحي الأخروي.

وفي بوتقة المدينة كان انصهار الأمّة بنار التنزيل: هنالك ولدت وهناك شعرت بوجودها، ولم تزل منذئذ ـ على ما أصابها من كسور ـ تشعر شعوراً قوياً بوحدتها. ولذلك يشهد لويس غاردي[1] كما يلي: «أنه لم يفتْ كلّ من أقام في دار الإسلام، ولو قليلاً، وتابع في الماضي والحاضر مظاهر الإسلام الجماعية، أنْ يلاحظ ملاحظتَيْن: أولاهما شدة وثاقة الصلة التي تربط بين المسلمين والتي تجعل منهم أمة حقاً، وثانيهما شدّة شعور هذه الأمّة بالتميز عن غيرها». ويستفاد من هاتين الملاحظتَيْن أنّ هذا الشعور الذي لا يزال شديداً، رغم توغل العلمانية ورغم تأثير النماذج الغربية، كان أشد بكثير في عصور الإسلام الأولى. فقد كان رعايا الدولة ـ في تعامل بعضهم مع بعض ـ قبل كل شيء، إخواننا في الدين. ووردت لفظة «أخ» بهذا المعنى نحو تسع مرات في القرآن، وأنّ رسول اله (صلعم) قد حثّ على تأكيد هذا المعنى في خطبة من أولى خطبه بعد هجرته إلى المدينة حيث قال: «أحبّوا ما أحبّ الله، أحبّوا الله بكل قلوبكم... وتحابّوا بروح الله بينكم»[2] ويؤكد القرآن الكريم هذا المعنى في قوله تعالى: «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا»[3]. وبذلك يظهر أن الصفة الأساسية للدولة الإسلامية الأولى أنها الإطار القانوني

لذاتية تتعين أولاً بمقتضى تماسكها الديني. إن الأمّة التي تنبثق عنها الدولة تقوم على علاقات ترسم مثلثاً: ونجد اللّه في أعلى المثلث، بينما نجد الإنسان والمجتمع في قاعدة المثلث.



إن الإنسان ـ ومعه أولي الأمر ـ من صنع اللّه الذي منه يتلقّى النعم المخوّلة له، بما في ذلك ذاته ووجوده. إن رسالته، وغاية ما يصبو إليه أن يصير إلى اللّه الذي يتعبّده الإنسان بالفرائض اليومية ـ «وأنا ربّكم فاعبدون» (القرآن الكريم، الأنبياء: 92) ـ وبمختلف المحرّمات التي تذكّره بأنه غير مطلق الحرية في العالم، وإنما يعمل بإذن ربّه وفي الحدود المرسومة له. إن المسلم لا يستطيع أن يأتي أيّ حركة دون أن يقف موقفاً من الحرام والحلال. إنه دائماً مع اللّه ويرتبط باللّه برابطة حبّ ومودّة متبادلة: إنه يحب اللّه وإنّ اللّه يحبّه[4]. وثمة علاقة أخرى تنسج على الصعيد الأفقي من الجانبين، شبكة معقدة من وجوه التواصل والتكامل بين بني الإنسان وبين المجتمع، سواء باعتبارهم أفراداً أو كلاً.

إنّ الأمّة لا تتجسّد «ولا تحقق فعاليتها الكاملة إلاّ على الصعيد الاجتماعي على نحو شبه خارجي على الإنسان نفسه»[5]. وفي هذا المستوى أيضاً ترمي أخلاق الإسلام إلى ترجيح قيم الحب والإخاء وإشعار الأمة قاطبة بأن رسالتها في الأرض تحقيق الخطة الربّانية. إن جميع الخطوط المنطلقة من قاعدة المثلّث تصعد إلى المتعالي لتستمدّ منه الهدى. إن الأقطاب الثلاثة للمثلث تحيل بعضها إلى بعض. إن كلمة اللّه مسموعة دائماً وحاضرة بالنسبة للإنسان والأمة على حد سواء. ولا يزال الناس يتلقونها ويحفظونها عن ظهر قلب ويتدبرونها. إن اللّه دائم التكلّم، وإنّ الأمة باتباعها صراط اللّه، الذي هو الشريعة، وباهتدائها بكلام اللّه تسلك النجد المفضي للربوبية. إن حياة الأمّة لا تجري قط على صعيد مزدوج البعدَيْن، ولكن في بنية ذات ثلاثة أبعاد. وسواء كان في صلواته اليومية أمْ في رحلاته الروحية إلى اللّه، فإنّ المسلم لا يأتي في ربّه فرداً: إنه لا يتلو في سورة الفاتحة: «إيّاك أعبد ولكن إيّاك نعبد». إنه يأتي ربه متوكّلاً مسلماً نيابة عن الأمّة. وفي مقام الصلاة هذا، فرئيس الدولة وإنْ أمّ غيره فإنّما يؤمّ أكفاء. إنه إمام الأمّة.

وإذا كانت الأمّة لا تقوم على قانون الأرض Jus loci، ولا ترتبط بعهد مع أرض معينة، كما هو الحال في التصوّر اليهودي، فإنها تتجسّد على كل حال دنيوياً في أرض تخضع لدولة منبثقة عن الأمّة وتؤمن برسالة الأمّة وبأهدافها. وتعتبر هذه الأرض داراً للإسلام وداراً للعدل، تمييزاً لها

عن صور الحكم الأخرى التي تحكم «بغير نور الله» على حدّ تعبير ابن خلدون[6].

الملك لله[7]. الملك كله لله، وإنما الإنسان خليفة الله في الأرض. ويستفاد من هذا المبدأ أن الملكية في الإسلام ليس حالها ما هي عليه في القانون الروماني، ولا ينطبق عليها مبدأ الحق في الاستعمال وإساءة الاستعمال jus utendi et abutendi، بل إنه لا بدّ من حسن استعمال الملكية. وبلغ هذا المبدأ من القوة ما جعل الماوردي (المتوفى عام 450 هـ/ 1058 م)، أحد كبار واضعي القانون العام في الإسلام، يكتب ما يلي «من أحيا مواتاً ملكه بإذن الإمام وبغير إذنه»[8]. وتعتبر الزكاة ضريبة تحقق التكافل الاجتماعي، مقتضاها العدل وتطهير الملكية (فزكّى الشيء: طهّره) عن طريق التخفيف من الفوارق. إنها غير الصدقة التطوعية ولكنها حقّ[9] معلوم في أموال الأغنياء للسائل والمحروم. وتهدف هذه الضريبة، المجموعة بواسطة صندوق التعاون وإغاثة المحرومين، إلى تعزيز تماسك الأمّة وإعطاء ترابط أعضائها معنى ملموساً.

وتحتفظ الأمّة، رغم انقسامها إلى ممالك عدة، قانونياً وفعلياً، بالشعور بوحدتها. ويشعر كل مسلم حيثما حلّ من دار الإسلام بأنه عضو كامل الحقوق من أعضاء الأمّة، وبالتالي أحد رعايا الدولة الإسلامية. إنه لا يحتاج إلى تغيير جنسيته ليتقلّد أعلى الوظائف. وأبرز مثل لذلك ـ وأمثاله كثر ـ ابن خلدون (732-808 هـ/ 1332-1406 م) الذي خدم على التوالي دولة بني حفص في تونس وبجاية، ودولة بني مرين في فاس، ودولة بني نصر في غرناطة، والمماليك في القاهرة. والظن بأنّ ابن خلدون خائن قليل الوفاء، تجاهل تام لخصائص الدولة الإسلامية التقليدية التي لم تكن تعرف خيانة أخرى غير خيانة عهد الله المسماة بالردة والمخرجة من الأمّة والمحدود صاحبها بحدّ القتل.

ومع ذلك فإنّ الدولة الإسلامية التقليدية لم تكن الإطار الخالص للأمّة دون غيرها بل كانت تنفتح لجماعات أخرى: أهل الذمّة من اليهود والنصارى. ويقرر القرآن بمقتضى مبدئه «ولا إكراه في الدين»[10] احترامَ العقائد الأخرى، وحرية المعتقد، ويجعل ذلك من الحقوق المؤبدة.

بذلك كانت الدولة الإسلامية، حقاً وصدقاً، دولة متعددة النِحل ومتعددة المذاهب، وقرر دينها مبدأ الاختلاف بتأمينه لأهل الذمّة ـ تأميناً لم يرجع عنه أحد ـ الحريات الأساسية، مثل حرية المعتقد وحرية التعبّد وحرية التصرّف التجاري وتعاطي جميع المهن، والانتقال والسكن وحقّ العمل في وظائف الدولة بما في ذلك وظيفة الوزارة. وقد تولى فعلاً النصارى وظيفة الوزارة في عهد الفاطميين. وعلى الرغم مما اعترى الجماعات غير الإسلامية[11] من قيود طارئة ـ مثل القيود الخاصّة بالملبس ـ وفترات من الاضطهاد الحقيقي المحدود مداه مكانياً وزمانياً، فإنها استطاعت أن تنظّم نفسها لتعيش بمقتضى قوانينها وتنمّي ثقافاتها[12]. وحسبنا دليل واحد على ما نقول، ذلك هو موسى بن ميمون (1135-1204 م) الذي نشأ في وسط إسلامي، وعاش في قرطبة ثم القاهرة، فصنّف تصانيفه الهامة في الفكر اليهودي حتى لقّب بنسر الكنيس.

ومن نافلة القول إنّ الدولة الإسلامية التي تعايشت فيها الأمّة وأهل الذمّة لم تخلُ من التنازع

والانكسار، رغم ما كان يجمع بينها من وجوه التكافل التلقائي القائمة على المشابه الثقافية والروحية، ورغم وجوه التكافل العضوي القائمة على وحدة المقصد ووحدة الغاية. وأول انكسار وقع في الإسلام فتنة مقتل عثمان. ومنذئذ لم تزدد الخلافات السياسية والمذهبية إلا اتساعاً مع الزمن[13]. ولئن لم تفقد الأمة يوماً شعورها بوحدتها، فإنها تصدّعت تصدعاتٍ بلغت حدّ تكفير الطوائف بعضها لبعض. فاقتتلت تلك الطوائف وداخل اقتتالها الهوى السياسي والغرض الديني. ومن البديهي أن تأثرت بذلك الدولة وبناها».

3 ـ الفلسفة والتصور الإسلامي للدولة

محسن مهدي

«إنّ مطالب الفلسفة الإسلامية ومطالب الشريعة الإسلامية كما تفهم عادة لا تتّفق في كل شيء. ولئن بدت جوانب الاتفاق بارزة في نظر الباحث الغربي المعاصر، فإنّ الفلاسفة وعلماء الكلام المسلمين قد رأوا أن نقاط الاختلاف تستدعي الاهتمام وتتطلب في بعض الأحيان حلّاً سلبياً.

إنّ الإنسان، بادىء ذي بدء. هو مركز الاهتمام في كل من الفلسفة والشريعة. فالفلسفة نشاط إنساني والشريعة تخاطب الإنسان دون الحيوان، أو النجوم، أو الملائكة. يضاف إلى ذلك أنهما كلتيهما تدعوان الإنسان إلى أن يتجاوز نفسه إلى ما هو أعلى منه، وإلى أن يكون ربانياً: أن يرتبط بما يتجاوزه ويسمو عليه. فالإنسان مواجه بمطلب، أو بواجب يقتضي منه الانفتاح على الكل، أو على أسمى مبدأ للكل. زدْ على ذلك، أن الفلسفة والشريعة لا تستهدفان خدمة الإنسان. ولكن الإنسان هو الذي يتعينّ عليه أن يكون في خدمة كلتيهما. فليس المقصود منهما تلبية احتياجاته، أو تحسين حالته على ما كانت عليه قبل أن يصبح واعياً بالفلسفة، أو الشريعة، لأن تلك الاحتياجات وتلك الحالة في نظر الفلسفة والشريعة أحطّ وأهون مما يليق بقدراته كإنسان. وبمجيء الفلسفة والشريعة تشكّلت إنسانية الإنسان، أو أعيد تشكيلها على ضوء مهمة أسمى. فالفلسفة تدعو الإنسان الى التعرّف على العالم المشهود ومبادئه عن طريق أسمى ملكاته ألا وهي عقله أو فكره، بينما تدعوه الشريعة إلى إخلاص طاعته لأوامر الله. والإنسان في كلتا الحالتين يؤدي في حقيقة الأمر واجباً أكثر مما يطالب بحقوقه. والحقوق العليا ليست هي حقوق الإنسان. وإنما هي حقوق الكون ومبدأه الأسمى. أي حق الله في أن يعرف ويطاع. وبناء على ذلك، كانت المدينة التي تصورها الفلاسفة والمدينة كما قرّرتها الشريعة تقتضيان كلتاهما نظرة شاملة للكون ولمبدئه الأعلى، كما تتطلبان من الإنسان إدراكَ موقعه في نطاق النظام الشامل للأشياء».

«ورأس الفضائل في كلّ من المدينة كما تصورها الفلاسفة والمدينة كما قررتها الشريعة هي العدل، والعدل يعني طاعة القانون الذي هو قانون شامل في كلتا الحالتين، لأنه يستوعب ما

نسميه اليوم القانون المدني والقانون الجنائي والقانون الخاص والعام، القانون الأخلاقي والديني، أو القانون الذي يتعلّق بكل من الأفعال والمعتقدات. وقد أفاضَ الفلاسفة والمتكلمون المسلمون في إثبات فضلِ هذه القوانين الشاملة على القوانين التي تقتصر على الأفعال، أو الأفعال التي تُعتبر مهمةً من الوجهة الاجتماعية أو السياسية».

«أما فيما يتعلّق بالفلسفة، فقد رأى الغزالي أن أصحابها خالفوا معتقدات الجماعة الإسلامية في ثلاث مسائل: قولهم إنّ العالم قديم، وإنه لم يُخلق من العدم، وإن الله يعلم الكليات دون الجزئيات، وإنّ الثواب والعقاب في الآخرة أمر يخص النفوس أو الأرواح دون الأجسام. وهذه المسائل قد عالجها الفارابي من قبل، ثم تناولها ابن رشد من بعده، وحاول كلاهما أن يظهر بطلان التّهم كما عرضها الغزالي. من ذلك أنّ آراء الفلاسفة في هذه المسائل كانت من الاختلاف والتعقّد ما يجعلها بعيدة عن التزمّت القاطع الذي خلعه عليها الغزالي. بل إنّ الفارابي وابن رشد يظهران أيضاً أنّ الطريقة القطعية التي يقرر بها الدين السماوي آراءه في خلق العالم، ومعرفة الله للجزئيات وبعث الأجسام، تواجه البحث الفلسفي بصعوبات جسيمة وإنْ لم تكن مستعصيةً في بعض الحالات. وإنّ الغزالي الذي يعامل آراء الفلاسفة باعتبارها مجموعةً واحدةً من المذاهب والعقائد لا يسعفنا بشيء في إدراك تلك الإشكالات. ولتبين هذه الصعوبات ينبغي أن نبدأ بالاعتراف بما توليه الفلسفة من أهمية لاستكشاف الطبيعة وللتفرقة بين الطبيعة والسنة».

«ولنبدأ بإلقاء نظرة عاجلة على تاريخ لفظَتَيْ «الطبيعة» و«السنّة» في اللغة العربية. لم يكن شائعاً قبل عصر الفلسفة استخدام لفظة «الطبيعة» في شكلها المجرّد. أما التعبيرات الأخرى (مثل طبع (بفتح الحروف الثلاثة) وطبع (بتسكين الباء) اللذين يعنيان «وسم» الشيء بصورة ما، أو «دمغه» بطابع ما، ومن ثم كان المزاج أو السمة كشيء مطبوع في نفوس الناس نتيجة مثلاً لما يتناولونه من طعام وشراب) فهي لا تكاد تتميز عن «السنة» أي «التقليد المتبع»، أو «العادة»، أو «الطريقة». والواقع أنّ لفظة طبع (بتسكين الباء) قد تفهم في بعض الحالات بوصفها أقلّ مرتبة من السنة التي هي أشمل وأدْوَم في مدلولها، لا سيما عندما تستخدم السنة لتدل على سيرة أو «طريقة السلف» أو «طريق الله». وقد اقتضى اكتشاف الطبيعة في الفلسفة تعديلَ المعنى المُراد من لفظة طبع (بتسكين الباء)، واستخدام لفْظَي طبيعة وطبيعي الأكثر تجريداً، لا للدلالة على الرسم والختم ولكن للدلالة على ضرب من التعبير. فالطبيعة تعبر عن نفسها، والاشياء الطبيعية هي الكائنات التي تعبر عن نفسها لأعيننا كما هي، وتكشف لعقولنا عمّا هي. ولقد كان الغزالي يعلم بطبيعة الحال أنّ الفلاسفة يرون الطبيعة على هذا النحو، وما كان له أن يدين هذا الرأي، فلقد كان هناك ـ كما يقول ـ من المتكلمين من نظروا إلى الطبيعة النظرة نفسها. وكان عليه أن يسلّم بأن في فهم الطبيعة على هذا النحو تفسيراً إسلامياً ممكناً مشروعاً للعالم. ولكن كان عليه تفسير آخر ممكن وشرعي بدوره، وهو التفسير الذي وضعه المتكلمون الذين اتبعهم الغزالي. ومفاده أن العالم ليس له طبيعة، وإنما له سنة وعادة فقط. وكان المذهب الذريّ وإنكار السببية

الداخلية محاولةً عقليةً هدفها هو أن تبسط بشكل منظم الفكرة التي تقول بأن ليس لشيء في العالم طبيعة خاصة به، وبأن ليس له إلا عادة خارجة عنه. فلكل شيء سنّة، ومعنى هذا أنّ كل شيء مقدور ومقضيّ به من خارج نفسه ومن شيء مباين له».

«وليس من الصعب أن نفهم لماذا كان أصحاب هذه النظرة إلى الطبيعة عامة، وإلى الطبيعة البشرية خاصة، من شأنهم أن يجدوا صعوباتٍ شديدةً في التصوّر السني الذي مؤداه أن مبدأ العالم الأسمى كائن قادر على كل شيء، لا يحده قط علمه بالعالم، ولا تحده طبيعة المخلوقات، إنّ مثله مثل مدير يُعنى بجميع الأحداث والعوارض ويعد بالثواب المادي، ويتوعّد بالعقاب المادي. ومن الطرق التي يمكن بها مواجهة هذه الصعوبات أنْ يُعتبر هذا الرأي السني ضرورياً لتربية السواد الأعظم من المؤمنين ممن لم تتح لهم القدرة - أو الفرصة - لتقصيّ هذه القضايا مع حاجتهم إلى آراء محدّدة يسهل فهمها لتقوي تمسكهم بالشريعة الإلّهية. ومن أجل ذلك كان الفلاسفة والمتصوّفة يميلون إلى الاتفاق على أن الشريعة تنطوي على معنيين: أحدهما ظاهر مناسب للعوام، وثانيهما لا يناسب إلا الخاصة. ولقد كان بإمكانهم بهذه الطريقة أن يسعوا إلى تجاوز النظرة الفقهية والكلامية للشريعة دون إنكار صحتها وجدواها. وهنا ينتهي وجه الشبه بين الفلسفة والتصوّف.

فالمتصوّفة من أمثال الغزالي يرون أنّ الله لا يعرف كنهه، ولا تدركه الأفهام، ولا يخضع لقيد، ولا يمكن التنبؤ بما يريد، لأنه حر حرية مطلقة. بل إنّ ما يجدو المؤمن من اطمئنان نسبي وثقة، إذ يلبي أحكام الشريعة الإلّهية لا يعد جواز مرور مأموناً للجنّة، ولا لرؤية الله في الآخرة. وعلى المرء أن يتمسّك بالصبر والرجاء في لطف الله ورحمته، وأن يتحلّى، بالإضافة إلى أداء فروض الشريعة، بالفضائل الصوفية، وعلى رأسها الإيمان والحب، فهما الفضيلتان اللتان لا يمكن للإنسان إلا بهما أن يواجه ما بينه وبين ربه من علاقة لا تؤتمن.

بيد أن الفلاسفة وجدوا أنّ مثل هذا الموقف الصوفي يفترض حكمة إلّهية لم يدعوا حيازتها. وإنما حداهم فهمهم للطبيعة ولنظام العالم المشهود، وفهمهم لطبيعة الإنسان ومنزلته في نطاق الطبيعة ككل إلى إعادة النظر في فكرة السنّة. وابتدأوا بما يرون من أن الطبيعة البشرية ليست كاملة كمالاً أبدياً على خلاف باقي العالم الطبيعي، وأنها لا تبلغ الكمال من تلقاء نفسها، ولكنها تشتمل على قدرات على بلوغ الكمال ينبغي تنميتها، وأنّ تنمية هذه القدرات تكون عن طريق الأنشطة والعادات التي تقتضي الاجتماع والحياة المدنية. ثم انصرف الفلاسفة إلى التحقيق في طبيعة هذه الأنشطة والعادات التي يحقّق الإنسان من خلالها سعادته في هذه الدنيا وفي الآخرة. وتساءلوا عن طبيعة الجسم الإنساني، وعن احتياجات وشهوات وأهواء الإنسان الطبيعية التي تضطره، أو تحدوه إلى الاجتماع مع غيره والانقياد لحدّ أدنى من القواعد التي تقتضيها إقامة أبسط أشكال الحياة الاجتماعية وأكثرها لزوماً. ثم بحثوا كيف ينمو المجتمع البشري فيتحوّل إلى مجتمعات سياسية معقدة تمكن الناس من زيادة إشباع ما يشتهون من اللذة واللعب والثراء والشرف والحرية، أو بعض هذه الرغبات مجتمعة. وبحثوا مختلف الأشكال التي تكتسبها هذه

المجتمعات، أو النظم السياسية، والجزء المحدد من النفس الذي يغلب على كل نوع أو نظام، ونوع الحاكم الذي يسوسه ونوع السنّة، أو الشريعة التي تضبطه وتصونه، وأسباب الشورات، التي يتشكّل منها المجتمع والنظام السياسي - مثل الأسر والقبائل والقرى والمدن والأمم والدول - واستقصوا دور العوامل الطبيعية أو شبه الطبيعية، مثل العنصر والطبع المشترك واللغة والجغرافيا والبيئة الطبيعية، في تشكيل خصائص الأنظمة السياسية وفي تحديدها. وأولوا عنايةً خاصةً للعلاقة بين القوانين البشرية والشرائع الإلهية ولتنوّع القوانين البشرية وتنوّع الشرائع الإلهية. وأكدوا الرأي القائل بأنّ تنوع القوانين البشرية والإلهية لا يطعن بالضرورة في صحة أيّ منها، وإنما يعكس الفروق بين الناس، ويمكن أن يوافق، أو يراعي مختلف مراحل النمو التي تمر بها المجتمعات البشرية ومختلف الظروف والسنن التي تحكمها. وحداهم هذا إلى النظر في صناعة المشرّع، سواء الشارع الكوني الذي يشرع للجنس البشريّ بأمره، أمْ الشارع الخاص الذي يشرع للأمم والمجتمعات كل على حدة.

وفي جميع هذه المباحث لم يغفل الفلاسفة عن نقطة انطلاقهم الأولى. فهم لم يروا أن السنّة أمر تحكّمي تماماً. أو أنها تقبل لمجرّد أنها «طريقنا» أو «طريقة السلف»، ولكنهم اعتبروها تتمة وتكملة للطبيعة، فهي بمثابة طبيعة ثانية ضرورية للإنسان إذا أراد بلوغ الغايات التي تحدّدها له الطبيعة. وأما وجود قدر من التحكّم في السنّة والقانون، والحياة السياسية، فإنه أمر يمكن قبوله دون النيل من إمكانية البحث في السنّة، بل وإنشاء علم للأمور التي تتعلق بالسنن. وقد يقام ذلك العلم على علم الطبيعة البشرية واحتياجاتها وغاياتها. وهو لن يكون علماً طبيعياً ولكن علماً يتعلّق بالإنسان، ذلك الكائن الفريد الذي لا يقتصر على مجرد الوجود، ولكن بوسعه أن يعيد تشكيل نفسه بمقتضى بعض الغايات. وهذه الغايات ليست كلها من الدرجة نفسها. فبعضها أسهل منالاً من البعض الآخر، بينما تظل فئة ثالثة - لعلها أسماها - مستحيلة المنال إلى حدّ بعيد. من ذلك، على سبيل المثال، النظام السياسي الذي يوقف على تحصيل المعرفة، النظام الذي يغدو فيه الفلاسفة ملوكاً أو الملوك فلاسفة، والذي تلتقي في الجزء الحاكم منه أسمى غايات الإنسان مع أسمى غايات النظام السياسي. بيْدَ أن حياة الإنسان السياسية وغاياتها لا تتّفق في جوهرها مع أسمى غاية له، مما يفرض عليه السعي إلى تلك الغايات بمفرده، أو بصحبة قليل من الأصدقاء والمريدين. فآلهة [اليونان] هي وحدها التي تستطيع أن تستغني تماماً عن عنصر التحكم وعن ضرورة الاتفاق على أعمال وآراء مشتركة تفتقر إلى اليقين، أو لا تخلو من الأشكال على الصعيد النظري.

وقد يقال إنّ الفلسفة الإسلامية اتفقت مع الفقه الإسلامي، وعلم الكلام، والتصوف على ما للشريعة من منحى عملي وعلى صبغتها القانونية وعلى تفوّقها على القوانين البشرية البحتة، أي، على تفوّق قانون يأمر أتباعه بإتيان أشياء، وينهاهم عن إتيان أشياء أخرى، ويأمرهم باعتناق آراء ورفض آراء أخرى. ولكن الفلسفة الإسلامية رفضت الرأي القائل بأنّ الشريعة تنهى عن البحث الحرّ، بل إنها رأت أن الشريعة تأمر بمثل هذا البحث، ومن ثمّ عملت على إجراء هذا البحث وفقاً لأفضل منهج متاح، منهج الإيمان بما يرى، لا منهج الإيمان بما قيل، منهج الإيمان

بالطبيعة لا بآراء السلف. وعلى ذلك اعتبرت الفلسفة مماثلة للصنائع الإنسانية التي أمر الشرع بممارستها وإنْ ترك للإنسان حرية العمل على تحسين تلك الصنائع مهتدياً بنوره الطبيعي. (فالشرع على سبيل المثال، يأمر أحياناً بذبح الأضحية، ولكنه ترك للإنسان أن يحدّد أفضل أداة لذلك الغرض)».

4ـ نظرية الدولة في الإسلام: الجوانب السياسية والأخلاقية

تيلمان ناجل، جوتينجن،
جمهورية ألمانيا الاتحادية

«اتّخذ الإسلام منذ بدايته الأولى نظرةً بالغة التفاؤل عن الإنسان، فالمسلمون يعتقدون أنّ المخلصين يملكون القدرة على إطاعة أوامر الله دون حدّ. وقد أثبت الإنسان، عبر فترات عدة من تاريخه، أن في استطاعته أن يعيش فوق هذه الأرض مطيعاً لشريعة خالقه. والمخلصون الذين دعاهم النبي إلى التسليم لأوامر الله يكوّنون مجتمعاً هو دولة المؤمنين التي ترتكز على الشريعة الإلّهية، والتي تخضع فيها الحياة، من شتى جوانبها، للوصايا الإلّهية. كذلك كانت الحكومات النبوية هي الفترات التي سادت فيها شريعةُ الله في الأرض. وإذا كان من الحق أنّ آدم، أول الأنبياء، قد طرد من الجنة جزاء وفاقاً على عناده وغروره، فمن الحق أيضاً أنه تلقّى وحي ربه الذي علمه ـ كما علم أبناءه أجمعين ـ كيف يدبرون شؤون معاشهم على نحو يتّفق مع الشريعة الإلّهية. وهكذا أصبح آدم خليفة الله. ونحن نقرأ في القرآن على سبيل المثال (سورة البقرة) قوله تعالى: «وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة». ويحدثنا القرآن الكريم بأن الملائكة اعترضوا على مشيئة الله، ولكن الله أسكتهم بعدما أظهرهم على عمق معرفة آدم. فبعد أن أضلّه الشيطان فعصى ربه، خاطب الخالق آدمَ وزوجَه والشيطانَ بقوله تعالى: «وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو، ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين». ويعني ذلك أنّ الإنسان لا يرتكب الخطيئة من تلقاء نفسه، ولكنه إنما يسمح لعدوه الشيطان بأن يحاول تضليله إلى حين. وعندما يصل التاريخ إلى غايته، تتوقف حرية الشيطان في إغواء أبناء آدم. بيد أنّ الإنسان لن يكون عاجزاً بإزاء غواية الشيطان، ففي مقدوره أن يعتمد على الهدي الإلّهي. وفي ذلك تمضي السورة الكريمة لتقول: «فتلقى آدم من ربه كلمات، فتاب عليه، إنه هو التواب الرحيم. قلنا اهبطوا منها جميعاً، فإما يأتينكم مني هدى، فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون».

وعلى أساس هذا الوعد أرسى آدم حكومةً دنيويةً من نوع ما، لا ترتكز على شيء، سوى تلك الشريعة الإلّهية التي تلقاها. غير أن مؤرخي المسلمين يحدثوننا بأن دعائم هذه الدولة الأولى اهتزّت لما يتميز به أغلبية البشر من ضعف خلقي، فضلاً عن مخادعة الشيطان. ومن ثمّ فقد تبدّد الخضوع لشريعة الله شيئاً فشيئاً، وتطرّق الفساد بعد بضعة أجيال إلى دولة العدل التي أرسى آدم دعائمها، وتحولت إلى حكومة جائرة سافرة الطغيان. كذلك تلقى نوح من بعده وحي

ربه الذي كان مطابقاً لما أنزل على آدم. وأعاد نوح بناء مجتمع إنساني يرتكز على هذه الشرائع الإلهية القديمة. ولم تكد تحضره الوفاة حتى تطرق إليها الفساد. وقد أمر كل من موسى، وإبراهيم، وعيسى، كما أمر محمد بدوره في نهاية الأمر، بإعادة بناء الدولة على أساس من الشريعة الإلهية المنزّلة التي طالما نبذت وطواها النسيان.

إنّ هذه النظرة الفريدة إلى تاريخ البشرية، تحمل المسلمين على الإيمان بأنّ مجتمعهم هو المجتمع الوحيد الذي يواصل حمل الرسالة الإلهية التي أنزلت على آدم في هذه الحقبة المعاصرة من التاريخ. وهم يقولون إنّ الإسلام سوف يظل قائماً إلى آخر الدهر، حين يذعن البشر جميعهم في النهاية لشريعة الله، كما فعلوا في أوائله، عندما كان آدم خليفة الله في الأرض. وهم يقولون إنّ آخر الدهر، أو زمن النجاة، سيحدث في عالمنا هذا لا في العالم الآخر. وليس يصعب علينا أن نفهم تفاؤل الإسلام بالمحصلة النهائية لتاريخ البشرية، لأن الإسلام لا يؤمن بتأصّل الخطيئة في نفوس البشر. ومن أجل ذلك، يعتقد المسلمون أنّ في استطاعة كل إنسان، بل ومن واجبه، أنْ يطهر نفسه في هذا العالم، وأن يلتزم في تفكيره وفي قوله وعمله التزاماً تاماً بإرادة الله وشريعته. ويمكن إقامة مجتمع العدل في دولة تسترشد بشريعة الله، وسيتحقق هذا المجتمع في عالمنا هذا. أما أولئك الذين يسهمون في إقامة هذا المجتمع العادل ويصدعون بأوامر الله، فمآلهم الجنة في الحياة الآخرة.

ومن هذه الرابطة الوثقى بين الماضي والمستقبل يستمد الإسلام قوته السياسية الدافعة الضخمة التي لا تتوقف، والتي نشهد مظاهرها بحيرة متزايدة في يومنا هذا. فعقيدة المسلمين هي أن الدولة التي تسود فيها شريعة الله كانت حقيقة واقعة فيما مضى ـ خلال عهود الحكومات النبوية ـ وأنها ما برحت حقيقة ممكنة على الأقل في العالم الإسلامي المعاصر، وستغدو واقعاً قائماً حين تصل البشرية في مجموعها إلى رحلة ختامية تبلغ فيها أقصى درجات نموها. وستكون هذه المرحلة مماثلة لأزمنة النبوات. وقبل بلوغ هذا الهدف التاريخي الختامي، سيكون المسلمون هم المخلصين لرسالتهم الإلهية، وسيقاتلون في سبيل نصرتها. وهم يوردون في هذا المعنى، الآية الكريمة: «ولله ما في السموات وما في الأرض، وإلى الله ترجع الأمور. كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف، وتنهون عن المنكر، وتؤمنون بالله».

ويضمن المجتمع الإسلامي استمرار بقاء إرادة الله وشريعته في الأرض، رغم ما تتعرض له الأوامر الإلهية على أيدي غير المؤمنين من تزوير وتشويش متّصل. ولقد طالما خولفت إرادة الله، حتى خلال التاريخ الإسلامي نفسه، بسبب ظروف عديدة غير مواتية؛ من ذلك ما حدث إبان تدهور السلطة السياسية والعسكرية للامبراطوريات الإسلامية الكبرى التي عانت من غلبة أوروبا عليها في القرون الأخيرة. وهكذا يكشف التصوّر الإسلامي لتاريخ العالم عن فترات تحققت فيها أوامر الله، واتبعت فيها تعاليمه، كما يكشف عن فترات انحلال تضافر فيها نقص الإيمان والعصيان للإطاحة بالأسس الإلهية التي يرتكز عليها مجتمع الخير والعدل. وما فتىء التصور الإسلامي للتاريخ الإسلامي يستمد أصوله من هذه النظرة، وما من حدث تاريخي أو اتجاه فكري إلا وينظر إليه من حيث مغزاه في إطار هذا الصراع الحاسم بين الإيمان والكفر».

«ويتميز تاريخ الفكر السياسي والأخلاقي في الإسلام بتنوّع عظيم في الآراء فيما يخص الطريقة التي يمكن بها أن يتحول حكم الشريعة الإلٓهية إلى حقيقة واقعة. وقد كان ذلك، ولا يزال، هو السؤال الجوهري في الفكر السياسي والأخلاقي، وفي التاريخ الإسلامي. كيف تتسنى المحافظة على حكم الشريعة الإلٓهية في مجتمع إنساني؟ ورداً على هذا السؤال وضعت إجابات شتى تبنّتها مختلف الحركات السياسية والدينية، وأدّت إلى منازعات جمة في داخل المجتمع الإسلامي. وإذا كنّا نريد أن نفهم التطورات السياسية والقضايا الأخلاقية في الماضي والحاضر، فعلينا أن نبدأ بحثنا من هذه النقطة الحاسمة».

«وخلال العقود اللاحقة، حتى منتصف القرن الثامن على وجه التقريب، نلاحظ تطوراً يتّسم بشيء من التناقض في الدولة الإسلامية الجديدة.

فهناك من ناحية ذلك الانتشار المظفر السريع الذي حقّقه السلطان السياسي لأمة المؤمنين. فقد فتحت إيران خلال عشرين عاماً، ووصلت غارات المسلمين إلى آسيا الوسطى في الستينيات من القرن السابع، وتهاوت غلبة بيزنطة على شمال أفريقيا في خلال فترة قصيرة من الزمن. وقبل أن يصل القرن السابع الى منتصفه، كانت قوات المسلمين تتقدم حتى دنقله في منطقة النوبة بوادي النيل. وفي عام 711 عبرت هذه القوات مضيق جبل طارق، وحطّمت مملكة القوط في أسبانيا. وهناك من ناحية أخرى ذلك النقص الخطير في القدرة على مواصلة هذا الشكل النبوي من أشكال الحكم الذي بدأ الإحساس به في شؤون السياسة الإسلامية كلها. فلقد نجح أبو بكر وعمر وعثمان ـ وكانوا هم الثلاثة من أبرز أتباع النبي ـ في المحافظة على أحقيتهم في قيادة الأمة الإسلامية. غير أنه استبان، بمرور الوقت، أن الأسس التي بنيت عليها سلطة كل من هؤلاء الخلفاء كانت بالغة الوهن ـ فقد كانوا يتمتعون بمساندة المسلمين الأوائل الذين هاجروا مع النبي الى المدينة، واتخذوا لأنفسهم بعد وفاة محمد (صلعم) سماتٍ ارستقراطيةً إسلاميةً تستحق تبجيل عامة المؤمنين لما بذلته من أجل الإسلام حين كان يلقى الاضطهاد من أعداء محمد الأقوياء. وقد تمكن كلّ من أبي بكر وعمر وعثمان، الخلفاء الأول، من كبح مراكز القوى هذه التي بدأت تؤكد وجودها بين أمة المؤمنين منذ الشهور الأخيرة من حياة محمد. وكان ثمة تياران رئيسيان من قوى متعارضة على نحو يهدّد التركة السياسية التي خلفها النبي: 1 ـ كان هناك أهل يثرب ممن نصروا النبي، وجمهور المسلمين الجدد من عرب وغير عرب، الذين كانوا يرون أنهم لا يحظون بما ينبغي لهم من نفوذ في شؤون السياسة والمال، 2 ـ وكانت هناك الأرستقراطية القديمة من أهل مكة الذين حاربوا النبي بضراوة، إلى أن استبان لهم من مجريات الأحداث أن النصر النهائي لن يكون حليفهم، وأنّ من الخير لهم أن يتصالحوا مع النبي، وأن يعتنقوا الإسلام بدورهم. وقد استطاعت هذه الأرستقراطية المكية القديمة ـ بما كان لها من خبرات رفيعة بشؤون السياسة والتجارة ـ أن تظفر، على ما يبدو، بنصيب الأسد من الثروات التي كدستها الدولة الإسلامية أثناء فتوحاتها. ووقف أبناء المدينة من الأنصار، ومعهم أغلبية الذين اعتنقوا الإسلام، موقف المعارضة المريرة من هذه الأوضاع الطارئة على المجتمع الإسلامي، التي رأوا أنها لا تتّفق بالمرة مع الشريعة الإلٓهية العادلة التي جاء بها الإسلام. وفي خلال الحروب الأهلية التي أعقبت مقتل

عثمان عقد النصر لأرستقراطيي مكة القدماء، وبرزت من بين الفئة المنتصرة خلافة الأمويين الذين حكموا الأمبراطورية الإسلامية حتى عام 750 م».

«وبدأ خصومهم في نشر مفهوم جديد للحكومة الإسلامية الشرعية. فقالوا إنَّ بني أمية لا يستطيعون أنْ يكونوا حكاماً مسلمين شرعيين لأنهم ليسوا من آل بيت النبي المقربين. ومع أن النبيّ لم يعقب وارثاً من الذكور، إلا أنّه كان لا يزال باقياً بين آل بيت النبي الأدنين، ولا بد وأن تكون لهذا الشخص بصيرةٌ أنفذ من بصائر البشر على نحو ما؛ ومع أن الوحي الإلهي لن يتنزل عليه كما كان يتنزّل على النبي، إلا أنه سيكون قادراً على تحويل شريعة القرآن إلى حقيقة واقعة على أمثل وجه، وبذلك تتلاشى كل الأدواء التي كانت الأمة تعاني منها تحت حكم بني أمية إلى غير رجعة. ومن الوجهة الأخلاقية، كانت المعارضة السياسية والدينية تركز على مسؤولية الفرد الذي ينبغي له أن يمتحن إيمانه عن طريق المشاركة الإيجابية في الكفاح ضد الأسرة الأموية «المستبدة». وتبدت الغاية الجماعية لواجبات الفرد الأخلاقية بوضوح يستلفت النظر في المعارضة السياسية والدينية إبّان القرن الأول بعد وفاة محمد».

«ولقد أشرت في مستهل بحثي الى الآية 110 من سورة آل عمران: «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله...» ويعني ذلك أن الإسلام هو أسمى ما بلغه الإنسان، وما سيبلغه أبد الدهر من مبادىء الحياة والعمل. ولما كان كل مسلم يدرك أنه أكثر الكائنات البشرية تقدمية، فإنه يشعر بتحرّره من كل قهر استبدادي، لأنه يعلم أنه لا يلتزم بالخضوع إلا لأوامر الله وحده دون سواه. وذلك هو المعنى الحقيقي للحرية كما عرضه مفكرو الإسلام المحدثون. فالحرية ليست شيئاً إنْ لم تكن هو التحرّر من حكم الطغيان. ولكن ما هو حكم الطغيان؟ إنه أيّ شكل من أشكال الحكم يعمد إلى سن قوانينه الخاصة به. ومن هذا المنظور يمكن أن تعتبر كل أشكال الحكم القائمة حكومات طاغية، سواء أكانت ملكيات مطلقة، أمْ ديكتاتوريات، أمْ ديمقراطيات برلمانية على النمط الغربي، لأنّ كل البرلمانات تملك أن تسن تشريعات يمكن أن تتعارض مع شريعةالله ومشيئته».

هوامش مداخلة محمد طالبي

(1) Louis CARDET, La cité musulmane, Paris1954, p.193.

(2) ابن هشام: السيرة، ج 2، ص 348.

(3) آل عمران: 103.

(4) القرآن الكريم، البقرة: 195، 222 ـ آل عمران: 76، 134، 146، 148، 159 ـ المائدة: 13، 42، 93 ـ التوبة: 4، 7 ـ الحجرات: 9 ـ الممتحنة: 8.

(5) لويس غاردي: المرجع المشار اليه، ص 206.

(6) ابن خلدون: المقدمة.

(7) انظر الآيات المؤكدة لهذا المبدأ: البقرة: 107 ـ آل عمران: 26، 189 ـ المائدة: 17، 18، 40، 120 ـ الأنعام: 73 ـ الأعراف: 158 ـ التوبة: 116 ـ الإسراء: 111 ـ الحجّ: 56 ـ النّور: 42 ـ الفرقان: 2، 26 ـ فاطر: 13 ـ ص: 10 ـ الزمر: 6 ـ الشورى: 49، الزخرف: 42 ـ الفرقان: 2، 26 ـ فاطر: 13 ـ ص: 10 ـ الزمر: 6 ـ الشورى: 49، الزخرف: 85 ـ الجاثية: 27 ـ الفتح: 14 ـ الحديد: 2، 5 ـ الملك: 1 ـ البروج: 9.

(8) الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 177.

(9) القرآن الكريم، الإسراء: 26 ـ الرّوم: 38.

(10) القرآن الكريم، البقرة: 256.

(11) انظر: A. Fattal, *Le status légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, 1958; انظر مادة Dhimma في دائرة المعارف الإسلاميّة (الطبعة الفرنسية الثانية) بقلم كلود كاهن الذي يذكر مصادر لا غنى عنها. أما كتاب بات ياعور (وهي جامعية اسرائيلية) والذي صدر في باريس عام 1980 بعنوان:

Le Dhimi, profil de l'opprimé en Orient et en Afrique du Nord

فانه واضح التحيّز ولن تغرنا الدعاية التي اكتنفت صدوره (انظر *Le Monde* في 80/10/24 و 80/11/18).

(12) عن يهود المغرب الوافدين إلى القاهرة والذين نعرفهم جيداً بفضل وثائق «الكنيزة» أنظر أعمال س. د. غوتين في A Mediterranean Society (المجلدات الثلاثة الأولى والرابع المنتظر صدوره)، و *Letters of Medieval Jewish Trades*.

(13) انظر المقال «حول حديث افتراق الأمّة إلى بعض وسبعين فرقة» بقلم بن حادي الصادر في Cahiers de Tunisie, No.115-116 (1981) ص 287-358 يرجع أيضاً إلى كتب الفرق مثل مقالات الإسلاميين للأشعري (المتوفى عام 324 هـ/ 936 م)، و «الفرق بين الفرق» للبغدادي (المتوفى عام 429 هـ/ 1038 م)، و «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم (المتوفى عام 456 هـ/ 1064 م)، و «الملل والنحل» للشهرستاني (المتوفى عام 548 هـ/ 1153 م).

الموضوع الثاني

الدولة والفرد في المجتمع الاسلامي

أساس الديمقراطية والمشاركة

محمد حكيم سعيد

1 ـ الدولة في الفكر الإسلامي

ـ الشورى: يعالج السيد محمد حكيم سعيد هنا مفهوم الاستشارة الديمقراطية، أي الشورى في المجتمع الإسلامي. وقد لجأ مفكرو الإسلام دائماً إلى هذا المفهوم من أجل تبرير الدعوة إلى اتباع سياسة ليبرالية، ومن أجل خلع الشرعية على النظام التمثيلي والديمقراطي.

(. . .) عندما نتعرض لمسألة الشورى (أي الاستشارة الديمقراطية)، فإنه يمكننا أن نتساءل: إذا كانت السيادة العليا في الدولة الإسلامية تنتمي لله فقط، وإذا كانت القوانين قد صيغت من قبله فما الذي يبرّر إذن وجود مجلس نيابي وهيئة تشريعية؟ وللجواب هو أنه فيما يخصّ البرلمان، كنا قد استشهدنا بمقطع من سورة الشورى يوضح الموقف. ولدينا أيضاً الشهادة التي تقدمها لنا كتب الحديث النبوي وعملية الاستشارة المتبادلة التي مارسها الصحابة. ونحن نعلم أنّ عبد الرحمن بن عوف وقف على مفرق المدينة، وطلب من المارين رأيهم في الشخص الذي يرغبونه كخليفة بعد استشهاد عمر بن الخطاب. ولم يكلف عثمان بمهمة الخلافة إلا بعد أنْ حصل الإجماع حوله. وأما فيما يخصّ الوظيفة التشريعية للبرلمان فإنّ الإسلام لا يفرض القوانين ولا يلغيها، ولكن هذه الوظيفة تبقى محدودة الأثر والأهمية.

كيف ذلك، فأولاً، نحن نعلم بأنه لا يمكن لأيّ مرسوم أن يُعتمد إذا كان متعارضاً مع القرآن والسنة. فمثلاً، لا يمكن لأيّ مجلس نيابي أن يسمح بتداول المشروبات الكحولية، أو ممارسة لعب القمار. كما أنه لا يمكن إلغاء أو تعديل العقوبات الشرعية التي أمر بها القرآن ونصّ عليها صراحة.

ينتج عن ذلك أنه فيما يخصّ المسائل التي نصّ عليها القرآن صراحة فلا يمكن لأي فقيه مختصّ بالشريعة، ولا لأيّ قاضٍ أو هيئة تشريعية أن تجري أيّ تعديل عليها. ولكن، إذا كان

الأمر يتعلّق بمسائل سكتت عليها الشريعة، وإذا لم تكن توجد سابقة حولها، أو عُرف، فإنه يمكن للهيئة التشريعية، أو للمجلس النيابي أن يسنّ القوانين كما يشاء، وبهذا الصدد نلاحظ أنّ معظم القوانين التي تخصّ الصناعة والعمل والمؤسسات هي من هذا القبيل. ولكن من المهم جداً أن تكون هذه القوانين قريبة إلى أكبر حدّ ممكن من القرآن والسنة. وفي مثل هذا التشريع ينبغي الالتزام بالمصطلحات التالية ومضامينها: الإجماع، والقياس، والاستنباط والاجتهاد. وقد هيّأت الشريعة جهازاً فعالاً وآلة ناشطة للردّ على كل الأوضاع المستجدة طبقاً للتوجهات الأساسية. والواقع أنّ هذه العوامل تسهم في جعل التشريع أكثر عقلانيةً، وأكثر حيوية. وقد ناقش الشاطبي المسائل المتعلّقة بالأعراف والتقاليد، أي المصالح المرسلة، وناقش أيضاً الأعمال التي تستحق الاستحسان، أو العقاب، والتي لا يوجد حديث شفهي عنها يعود إلى زمن أحد صحابة النبي ويشكل سيادة مأذونة. وفي معرض نقاشه هذا، يقول بأنّ القوانين والمراسيم والأحكام يمكنها أن تبلور وتشرّع على ضوء هذه الأعراف والتقاليد بشرط أن يتمّ ذلك وفقاً للروح الجوهرية للقوانين الإسلامية، ومؤهلة للقبول من قبول المنطق والحسّ الصائب.

ينتج عن ذلك أنّ المجتهد (أي مفسّر نص القرآن والحديث)، أو المختصّ بالمسائل الدينية، لا يمكنه ان يدلي إلاّ برأيه الشخصي. وهذا الرأي الشخصي لا يمكن أن يتمتّع بمكانة شرعية. وعلى الشاكلة نفسها يمكن القول بأنّ السوابق القضائية والأحكام لا يمكن أن تتحوّل إلى قوانين. وفي كل مرة يسنّ فيها قانون استناداً الى قاعدة القياس، أو الاستنباط، فإنه ينبغي التصديق عليه من قبل البرلمان أو الشورى (. . .).

2 ـ عقد للحكم أم تسليم وخضوع؟

طريقة البيعة:

«وإنْ كانت الألفاظ تختلف في طريقتها، إلا أنّ معانيها واحدة، وذلك بأن يضع أهل الحل والعقد واحد بعد واحد يَدَه في يد المبايع له قائلاً كلٌ منهم: نبايعك على السمع والطاعة ما دمت تعمل فينا بكتاب الله وسنة رسوله، فإنْ خالفت، فلا طاعة لنا عليك. ولا تكون البيعة تحت الإكراه إطلاقاً، وإلا فقدت البيعة صحتها. كما أنّ الخلافة لا تُعطى لمن يطلبها ويدعو إليها، بل بالاختيار المطلق واجتهاد أهل الحل والعقد في الذي يُرى أنه أهل لذلك. ومكان البيعة في المسجد غالباً، وإنْ وقعت في مكان آخر صحّت. وبعد بيعة أهل الحل والعقد يبايع الوجهاء ثم علمة الناس الذين حضروا وقد صحت البيعة ووجبت الطاعة للمبايع له، ولا يخلع الخليفة إلا إذا غير أحكام الله، كأنْ يعطّل الحدود، أو يحابي البعض على البعض، أو يجوز في حكمه باستعمال رأيه الشخصي مخالفاً لأحكام الدين بين الرعية، أو بتحليل ما حرم الله وتحريم ما أحلّه، أو ترك الجهاد، أو فرط في بيضة الإسلام للأعادي».

والقاضي وإنْ كان مستقلاً في إدارته وهو مفوض الخليفة أو الإمام في أحكامه، إلا أنَّ للخليفة أن يقيله متى رأى إقالته، لا سيما إذا بلغه عنه جورٌ أو قبول هدية، أو أصاب القاضي مرض أقعده عن وظيفته، أو كبر سن جعل الخليفة لا يطمئن إلى أحكامه. والقاضي يتقاضى مرتّباً يكفيه عن العمل ويصونه عن الاحتياج. وقضاة الأفاق الصغار يسميهم الوالي على الجهة نيابة عن الخليفة. أما قاضي القضاة، فأحياناً يسميهم الخليفة، وأخرى ينتخبهم الفقهاء ويقرّهم الوالي. وقد سمي قاضي أفريقيا وهو عبد الله بن غانم من طرف الخليفة هارون الرشيد بإشارة من أبي يوسف القاضي، سمّاه قاضي القضاة أولاً ثم أقرّه الخليفة، وكان أحد قضاة القيروان المعروفين في التاريخ بعلمه وفضله[1]، وغالباً ما يسمي قاضي القضاة قضاة الآفاق الذين يَلُونَه. ومجلس القاضي، كما قال ابن عاصم، حيث يليق بمقام القاضي والقضاء، ويستحبّ أن يكون في المسجد[2]. وأحكامه تكون نافذة إذا استوفت شروط القضاء، كحضور المدّعي والمدّعى عليه، والبيّنة على المدعي واليمين على من أنكر، وتزكية البيِّنة واستيفاء الحجج ونفاذها. وعند الحكم يلزم القاضي أنْ يشهد على نفسه في حكمه بواسطة شاهِدَيْ عدل[3]، ويمنع على القاضي أن يحكم وهو غضبان، أو جوعان، أو به وجعٌ ما، أو رغبة في الدخول إلى الخلاء، أو نعاس، أو همّ، أو غم، او فرح، لأنَّ كل هذا له تأثير على مزاجه أثناء النظر بين الخصوم...

وهناك تصوران خاطئان شديدا الشيوع فيما يتعلّق بالفكر السياسي الإسلامي والحكم الإسلامي، حيث يوصف أولهما بأنه تيوقراطي، ويوصف الثاني بأنه استبدادي، بل وديكتاتوري. وكلا التصورين يرتكزان على فهم خاطىء. فالسؤال، عما إذا كان النظام السياسي الإسلامي تيوقراطياً أمْ غير تيوقراطي، سؤال يتعلّق بدلالات الألفاظ أكثر مما يتعلق بجوهر الموضوع، وتتوقف الإجابة عنه إلى حد بعيد، على التعريف المستخدم للتيوقراطية، فالتيوقراطية وفقاً لأحد التعاريف هي دولة تحكمها الكنيسة، أي الكهنة. ومن الواضح أن الإسلام ليس تيوقراطياً بهذا المعنى ولا يمكن أن يكون. فليس في الإسلام كنيسة ولا كهنوت، لا من الوجهة اللاهوتية؛ إذ ليس هناك منصب كهنوتي أو وساطة كهنوتية بين الله والفرد للمؤمن، ولا من الوجهة المؤسسة، إذ ليس هناك أساقفة ولا سلطة هرمية من رجال الدين، باستثناء ما وقع في بعض البلدان من تطورات متأخرة في هذا الاتجاه لا تمثل أي نمط سائد. لكن هناك لكلمة تيوقراطية معنى آخر يستند إلى مدلولها الحرفي، وهو حكم الله. فالله وفقاً للمفهوم الفقهي للدول الإسلامية هو وحده الحاكم الأعلى، وهو المصدر النهائي؛ بل المصدر الوحيد المشروع للسلطة. والله وفقاً لهذا المفهوم هو المشروع الوحيد، وهو وحده الذي يهب السلطة، أو الذي يسبغ عليها المشروعية على الأقل. بيد أن هذا لا يعني أن الحكم لرجال الدين؛ فليس في الإسلام رجال دين إلا بمعنى سوسيولوجي محدود وليس بمعنى كهنوتي. وليس من المألوف في معظم البلدان الإسلامية أن يتقلّد رجال الدين المحترفون مناصبَ سياسية.

ويترتب على هذا أنه لا طاعة للفاسقين من الحكام، بل إن هناك تأكيداً على واجب عصيانهم في كثير من الأحاديث في هذا الصدد.

وكثيراً ما كان يستشهد بهذه التعاليم لتبرير التمرّد على النظم القائمة أو لإسقاطها بالقوة.

وهناك عدد من النصوص التي كتبت في العصور الوسطى، وخاصة في فترة الفوران الراديكالي في القرنين الثامن والتاسع، والتي يمكن أن يستدلّ منها على ما كان يعتبر حكماً سيئاً تنبغي مقاومته. ومن ذلك ما روي عن زيد بن علي الذي تزعم حركةً من حركات التمرّد عام 733، فقد قال: «إنّا ندعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، وجهاد الظالمين، والدفع عن المستضعفين وإعطاء المحرومين، وقسم هذا الفيء بين أهله بالسواء، وردّ الظالمين، وإقفال المجمر، ونصرنا أهل البيت على من نصب لنا وجهل حقنا»[4]. وثمة نص آخر كثيراً ما يستشهد به المؤلفون العرب في القرون الوسطى، وترد فيه شكوى لثوري خاب ظنه، فقد ناصر ثورة العباسيين ضد بني أمية راجياً أن تتحسّن الأحوال، فكان أن اشتد سخطه على ما آل اليه الأمر. قال: «واللهم إنه قد صار فيئنا دولة بعد القسمة، وإمارتنا غلبة بعد المشورة؛ وعهدنا ميراثاً بعد الاختيار للأمة، واشتريت الملاهي والمعازف بسهم اليتيم والأرملة؛ وحكم في أبشار المسلمين أهل الذمة، وتولى القيام بأمورهم فاسق كل محلة»[5]. وفي سنة 840 تقريباً، قدم الجاحظ ـ وهو من أعظم الكتاب في الأدب العربي ـ تعريفه للحكم السيء في مناقشة مطولة عن الطغيان والثورة، فقال: «. . . وإنْ كانوا (أي ولاة السوء) يأخذون السمي بالسمي. . . والقريب بالقريب، وأخافوا الأولياء، وأمنوا الأعداء، وحكموا بالشفاعة والهوى، وإظهار القدرة والتهاون بالأمة، والقمع للرعية، والتهم في غير مداراة ولا تقية. . .»[6]. وفي هذه المقالة التي أخذت منها هذه العبارات كان الجاحظ، وهو في معرض الدفاع عن حق الخلفاء العباسيين في الحكم، يواجه المشكلة الأبدية، مشكلة الثوار الناجحين، وهي أن يبرروا ما فعلوه من إطاحة بمن سبقهم واستيلاء على السلطة، دون أن يقدموا للراغبين في الإطاحة بهم بدورهم حجة مسبقة تبرّر لهم عملهم.

«وتحرّر الفرد على هذا النحو من خلال الصراع الجواني هو أساس قيام المجتمع في الإسلام على أساس العدل والإخاء والمساواة والشورى، وغير ذلك من المبادىء التي تقوم عليها الدولة في الإسلام. أي أنّ بناء وتكوين الفرد على أنه أمة هو الذي يؤدي إلى تحقق الأسس الاجتماعية التالية:

1) الإيمان بوحدة النوع البشري في أصله ومصيره، وعليه يتبنّى مبدأ العدل: «يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة، وخلق منها زوجها، وبثّ فيها رجالاً كثيراً ونساء» وبهذا المبدأ ينتفي مرض التميز العنصري إذ «لا فرق بين عربي وأعجمي إلاّ بالتقوى»، وينتفي مرض تأليه الإنسان في الأرض الذي أدّى إلى مرض الإقطاع والرأسمالية والاستعمار، وينتفي مرض النخبة الممتازة الذي أدّى إلى ظهور الصهيونية ودكتاتورية البروليتاريا.

وهكذا تصبح الدنيا جسراً للآخرة في ظل هذا المبدأ.

2) مبدأ المواخاة، ويتمثل في الحياة الاجتماعية والسياسية في الإسلام؛ فحينما يكون الفرد مرآة الأمة يزول التناقض بين الفرد والمجتمع، حيث يصبح كلاهما غايةً في حدّ ذاته، وذلك على عكس المجتمع الليبرالي الذي غالباً ما يكون فيه المجموع وسيلةً من أجل إسعاد الفرد، وعلى عكس المجتمع الماركسي الذي يكون فيه الفرد وسيلةً من أجل إسعاد المجموع، كما يزول

التناقض بين الدولة والأمة، حيث لم يعد الحاكم حارساً لقطيع من الغنم، أو وصياً من أوصياء الاستعمار، فتصبح الدولة هي الأمة، والأمة هي الدولة، كما أنّ الأمة هي الفرد والفرد هو الأمة.

3) أما مبدأ المساواة فهو يمثل شرط الحياة الاقتصادية التي يكون فيها الاقتصاد وسيلةً من أجل سعادة الإنسان كفرد وأمة لا أنْ يكون الاقتصاد هو الغاية، والإنسان هو الوسيلة.

أما عن السؤال الخامس: فإنّ الإسلام سوّى بين الرجل والمرأة في الكرامة الإنسانية وذكر القرآن أنهما أصل البشر ﴿يأيُّها الناس إنَّا خَلَقْناكُم مِنْ ذَكَرٍ وأنثى﴾ الآية رقم 13 من السورة رقم 49 الحجرات.

كما ذكر وحدة نشأة الذكر والأنثى ﴿وأنّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ والأُنْثى. من نُطْفَةٍ إذا تُمْنَى﴾ الآيتان رقم 45-46 من السورة رقم 53 النجم. وقد سوّى القرآن بينهما في تحمل المسؤولية في الخير والشر. ﴿ فَاسْتَجابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أنّي لا أُضيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنكم مِن ذَكَرٍ أو أنثى بَعْضُكُم مِنْ بَعض ﴾. الآية رقم 195 من السورة رقم 3 آل عمران. ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحيِيه حَيَاةً طَيِّبَةً ولنجزينهم أَجْرَهم بِأحسن مَا كانوا يَعْمَلُون﴾، الآية رقم 97 من السورة رقم 16 النحل. ﴿المُنافِقُون والمُنافِقَاتُ بَعْضُهُم مِنْ بَعْض ﴾، الآية 67 من السورة رقم 9 التوبة وأكثر ما يطرح السؤال حول قضية الميراث. والحقيقة أنّ نصيب المرأة في الميراث أوفر في الإسلام من نصيب الرجل كما ستتبينه من الأرقام. فالإرث إما فرض وإمّا تعصيب. فالعاصب ليس له إلا ما يفضل عن أصحاب الفروض فإنّ لم يفضل عنهم شيء لم يَرِ شيئاً. والفروض ستة (1) النصف وأهله هم: الزوج إذا لم يكن للزوجة المتوفاة فرع وارث وبنت الصلب. وبنت الابن عند عدمها. والأخت الشقيقة، والأخت للأب عند عدمها. وبذلك يتبين أنّ 80% من أهل هذا الفرض من النساء. (2) الربع، وأهله: الزوج إذا كان للمتوفاة فرعٌ وارث. وبذلك يتبين أن 50% من أهل هذا الفرض من النساء. (3) الثمن. وأهله: الزوجة إذا كان لزوجها المتوفى فرعٌ وارث. وبذلك يكون أهل هذا الفرض 100% من النساء. (4) الثلثان. وأهل هذا الفرض هم: أهل النصف في حال التعدّد. وبذلك يتبين أن أهله 100% من النساء. (5) الثلث وأهله هم: الأم عند عدم وجود ولد لابنها المتوفّى، أو عدد من الأخوة. والزائد على الواحد من الأخوة للأم. هم شركاء فيه ذَكَرهُم وأنثاهم سواء. وبذلك يتبين أنّ 75% من أهل هذا الفرض من النساء، (6) السدس وأهله هم: الأب عند وجود ولد للمتوفّى. والأم عند وجود الولد أو الزائد على الواحد من الأخوة. والجد للأب. والجدة للأب أو للأم. وبنت الابن مع بنت الصلب، والأخت للأب مع الشقيقة. والأخ للأم. والأخت للأم في الكلالة. وبذلك يتبيّن أن نسبة الذكور إلى الإناث في هذا الفرض: نسبة $\frac{3}{8}$، والسر في ذلك مراعاة الجهة (التي يُدْلي بها الوارث إلى الميت فإذا كانت في جهة المرأة أقوى اختصّت بالميراث، كالشقيقة مع البنت فإنها تسقط الأخوة، للأب ولو تعدّدوا. وإذا كانت في جهة الرجل أقوى ضوعف له على المرأة من غير أن يسقطها. كالابن والبنت والأخ من جهة الأب، والأخت من جهته في العصبة. وكالزوجين في أهل الفروض. أمّا إذا استوت الأدلة فإنهما يستويان كالمُعيق والمعيقة في العصبة.

وكالابوين عند وجود الولد. وكالجد والجدة، وكالأخ للأم والأخت للأم. في أصحاب الفروض وبذلك تتحطم أسطورة، ظلم الإسلام للمرأة في الميراث بلغة الأرقام.

بالرغم من المظاهر ومن حالة الحرب كان يعتبر جبهة البناء الداخلي للدولة أهم من الجبهة الحربية ضد الفرنسيين ـ كما كان لينين قد أوكل جبهة الحرب ضد الحلفاء الغربيين لتروتسكي، وكرس نفسه هو لبناء دولة العمال. وكانت المعاهدات الحربية واتفاقات الهدنة التي أمضاها مع الفرنسيين ليست عن ضعف عسكريّ، بل ليتفرغ أكثر لتمتين دعائم دولته الناشئة.

لقد أصبح عبد القادر هو نقطة الارتكاز التي تدور عليها مناقشة فكرة الوطنية الجزائرية سواء بالرفض أو بالإيجاب، وذلك بسبب تلاقي الفكرتين الدينية والوطنية في دولة الأمير. وفي عرف الأوروبيين أن الدولة هي الوطنية التي نجحت، أي كوّنت كياناً سياسياً وحكومة مستقلة. أما عندما يكون هذا الكيان بصدد التكوّن فإننا نسميه مجرد وطنية.

ثم إنّ فكرة الوطنية نفسها التي هي الشرط الأساسي للدولة في العرف الأوروبي ترتكز على الرقعة التّرابية التي يحتلها السّكّان. ولذلك ينبغي أن يتغير مفهومهم الوطنية عندما يتعلّق الأمر بسيادة/ دولة على سكان رحل، أو سكان تجمعهم العقيدة أكثر مما تجمعهم المنطقة التّرابية.

لقد سبق لابن خلدون أن حدّد معنى الوطنية بالنسبة للعرب وللشعوب الرحل مثلهم. فقال إن كل الأوطان لديهم سواء. وعزا سرعة الفتوحات الإسلامية في العالم بكون العرب ليس لهم وطنٌ معيّن يحرصون على البقاء فيه، أو يتشبثون بذكرياتهم فيه كما يقول الشّاعر العربي القديم ابن الرّومي. فهل تغيّر مفهوم الوطنية من شعب إلى شعب يعطي الحقّ لأحدهما أن ينكره على الآخر؟

والحقّ أن الضعف الأساسي في الأيديولوجية الإسلامية في الحكم تكمن في الحقل العلمي التطبيقي أكثر مما تكمن في الحقل النّظري التّجريدي. وبما أن التّطبيق ضروري لتصحيح النّظرية فإنّ النظرية الإسلامية ستظلّ ضعيفة طالما بقيت بعيدة عن التّطبيق.

وابن باديس صريح في أن عملية التغيير الاجتماعي ينبغي أن تنطلق من داخل الذات أو الضمير الانساني. والإسلام الذي يحقّق هذا التغيير الاجتماعي ليس هو ما يسميه ابن باديس بالإسلام الوراثي. فهذا الإسلام تقليدي يُؤخذ بدون نظر ولا تفكير، ولا يمكن أن ينهض بالأمم، لأنه مبني على الجمود والتقاليد فلا فكرة فيه. أما الإسلام «الذاتي» أو العقلي فمبدؤه الفكر والنظر، ولحمته البرهان وبناء العمل على العلم».

إذا كان وراء نشأة الدولة الوطنية في البلاد الأوروبية حركةٌ اجتماعيةٌ، فإنّ البلاد الإسلامية تطلعت إلى إقامة هذه الدولة كردّ فعلٍ دفاعيّ ضد التدخّل الأجنبي. وكان وراء هذا التطلّع سؤال أساسي: ما مصدر قوة البلاد الأوروبية، وما السرّ في انحطاط المسلمين؟ هذا السؤال الذي صار المسلمون يطرحونه منذ أواخر القرن الثامن عشر، لم يُطرح بمجرد أن هناك غزواً أجنبياً لبلادهم. بل لأن هذا الغزو من طينة لم يعهدوها. فالمسلمون قديماً لم يطرحوا مثل هذا السؤال حين غزتهم أوروبا الصليبية، بل وحين أخرجهم المسيحيون من الأندلس. ولذا نجد

الغزالي مثلاً، وهو يردّ الفعل على الغزو الصليبي، يرجع إلى البضاعة المأثورة: يقيم مشروعاً لإصلاح إسلامي مُكْتَفٍ بذاته، دون حاجة إلى الالتفات إلى ما عسى أن يكون عند الغير. أما في عصر الإسلام الحديث، وإذا استثنينا هذه الحركات الإصلاحية الدينية التي ترعرعت خارج المناطق الحضرية، كالوهابية والمهدوية والسنوسية، فإنّ اقتباس تنظيمات الغرب ـ أو على الأقل ما عسى أن يكون مصدر قوته المادية ـ صار دعوة مألوفة عند دعاة الإصلاح، سواء أقروا بالاقتباس أو برّروه بتبريرات مختلفة.

وراء قوة الغرب تنظيم ما للدولة: أصبحت هذه حقيقة عند مفكّري الإصلاح المسلمين. إذن سرّ تفوّق الغرب يرجع في نظرهم أساساً إلى نظام الدولة فيه. وبالمقابل، فإنّ تخلّف بلدانهم، والشرق عموماً، يعود إلى تخلّف نظامه السياسي.

إذن هم أصبحوا يفكرون حسب ثنائية التقدّم والتأخر، أو حسب مصطلحات مفكّري القرن الماضي وأوائل هذا القرن: «التمدّن» و«الانحطاط»، مع ربطهما بشكل تنظيم السلطة.

إذن من خلال تفكير المسلمين في أسباب تأخّرهم، أي في أسباب تقدم أوروبا، طرحت مسألة تجديد الدولة.

بما أن مشكل نظام السلطة طرح في بلاد مهددة، فلا بدّ وأن يحمل الحلُّ المقترح عناصرَ دفاعية. فإذا كان نظام الحكم في بلاد الإسلام قد انتهى إلى «الاستبداد»، فإنّ نظرية الإسلام في الحكم لا تقرّه. هذا ما أكد عليه المصلحون المحدثون، مكررين بذلك موقفاً مبدئياً للمصلحين من قديم من أن الإسلام لا يمكن أن يُحْكَم عليه بحال المسلمين، وأن الحل كان ويظل هو رفع حال هؤلاء إلى مستوى ذاك.

كيف كان رجوع هؤلاء المصلحين السلفيين إلى نظرية الإسلام في الحكم؟ رجع هؤلاء على الخصوص إلى مبحث يتعلّق بفلسفة التشريع الإسلامي، وهو «مقاصد الشريعة»، وإلى ما كتبه على الأخصّ واضع هذا العلم: الشاطبي (538-590/ 1144-1194) الذي لقي من قبلهم اهتماماً واسعاً[7].

لماذا «مقاصد الشريعة» بالذات بصدد المشكلات التي طرحها العصر الحديث على المسلمين؟

أولاً: لأنها عودة إلى القصد من التشريع، والانطلاق منه لتأويل النصّ الشرعي ـ الديني بناء على مقتضيات ظروف تغيّرت. معنى ذلك عدم الوقوف عند حرفية النّص، ولا استمرار تقييده بممارسة ماضيه.

بحسب ما يشتمله من أفكار أو مذاهب اجتماعية واقتصادية. ويعقب على تعريف الغزالي المذكور قائلاً: «ومقصود الغزالي أنّ المصلحة المعتبرة هي ما قام الدليل الشرعي على اعتبارها، وليس كل ما اعتبره الإنسان أنّ فيه جَلْب منفعة أو دفع مضرة». وقد أكّد هذه التفرقة الطاهر بن عاشور.

ثانياً: فيما يتعلّق بمسألة نظام السلطة، اعتمد السلفيون المحدثون بوجه خاصّ على مذهب «المقاصد» في الموضوع، مُحيين بذلك مفهوم «السياسة الشرعية»، لكن مع توسيع مدلولها.

هوامش الموضوع الثاني

(1) الماوردي، أحكام: 5 وما بعدها.
(2) عياض: ترتيب المدارك 318/1 وما بعدها. ط بيروت.
(3) تحفة الحكام لابن عاصم: 22.
(4) المصدر السابق: 15.
(5) انظر كتابنا «الجزائر في مرآة التاريخ» بالاشتراك مع الأستاذ محمد الميلي.
(6) نفس المصدر.
(7) مجلة «Pouvoirs» عدد 12 سنة 1980.

الموضوع الثالث

الاسلام في عصر الاستعمار ونشوء القوميات

1 ـ تشكيل الدولة القومية الحديثة ومغزاه

بقلم: نيقولاي ايفانوف
من بحث بعنوان: تشكل الدولة القومية الحديثة في بلدان الشرق الأوسط في القرنين التاسع عشر والعشرين

(. . .) أخذت معالم الدولة القومية الحديثة تتوضّح شيئاً فشيئاً أثناء فترة الإصلاحات الليبرالية التي جرت في القرن التاسع عشر. فقد تمّت بعض الإصلاحات أثناء فترة ما يُدعى بحكم التنظيمات في تركيا (1839-1876). وكذلك الأمر حصلت إصلاحات مشابهة في مصر على يد محمد سعيد واسماعيل (1854-1879). وقد شكّلت هذه الإصلاحات ضربة كبيرة للمجتمع التقليدي. فقد أدّت إلى تغيير عملية التطور الداخلي، وفتحت الطريق أمام ولادة العلاقات البورجوازية والرأسمالية، ورسّخت قواعد دولة من نمط جديد مع الفصل بين السلطات وفرض التخصص في الوظائف الإدارية. كما أنها شكّلت في الوقت ذاته أسسَ القانون المدني الجديد والتعليم العلماني والحياة الاجتماعية بشكل عام. وقد نتج عن ذلك نمط جديد من العلاقات بين الفرد والمجتمع، وهو نمط مضادّ كلياً للمثل العليا الاجتماعية والتيوقراطية الخاصة بالحضارة العثمانية العتيقة. باختصار، لقد ظهرت عندئذ عاطفة جديدة، أو شعور جديد ورؤيا جديدة للعالم، وبالتالي سلسلة كاملة من الأفكار والتصورات الجديدة. وفي تلك الفترة بالذات تولّدت تحت تأثير الفكر السياسي الأوروبي والفلسفة الرومانطيقية مفاهيمٌ من نوع الوطن والوطنية والدولة القومية. ونلاحظ أنّ البحوث الأساسية لالبيرت حوراني عن الفكر العربي في الفترة الليبرالية، وأعمال برنارد لويس وأنور عبد الملك، تبين لنا، بوضوح، كيفية تشكّل وعي وطني جديد في بلدان الشرق الأوسط، وظهور الاهتمام المتزايد للمجتمع تجاه التاريخ والتراث الثقافي

للعصور القديمة بالإضافة إلى اللغة والشعر الكلاسيكي العربي، الخ . . . (. . .).

ولا يمكن إطلاق حكم أحادي الجانب على دور الإسلام ونفوذه السياسي أثناء تلك الفترة. فمن جهة نجد أنّ الإسلام قد رسخ الأسس الأيديولوجية لحركات التحرر، وكان عامل توحيد للجماهير في صراعها ضد الهيمنة الأجنبية. وهذا ما تشهد عليه ثورة المهدية في السودان بين عامي 1881-1885 والعمل الذي قام به جمال الدين الأفغاني (1839-1897) من أجل توحيد كل الشعوب الإسلامية في صراعها ضد الامبريالية، ثم أخيراً ثورة عرابي باشا في مصر بين عامي 1881-1882 التي تغلّبت فيها الشعارات الإسلامية كلياً على أفكار ومبادىء الدستورية القومية الحديثة. ومن جهة أخرى، نجد أنّ فكرة الإسلام والولاء للأمبراطورية العثمانية قد استخدمت إلى حدّ كبير في السياسة الداخلية والخارجية من قبل أنظمة شديدة الرجعية والاستبدادية كنظام السلطان عبد الحميد الثاني (1876-1909)). فقد جعل هذا السلطان من الإسلام وسيلة لخنق التطّلعات القومية والوطنية لشعوب الشرق الأوسط وشبه جزيرة البلقان (. . .).

وقد تغيّرت الحالة جذرياً بعد الحرب العالمية الأولى. وساعد على ذلك عاملان اثنان:

الأول: هو ثورة اكتوبر في روسيا؛

والثاني: هو سقوط الأمبراطورية العثمانية عام 1918. وقد ساهم هذا العامل كثيراً في تغيير موازين الوضع في المنطقة. وعلى أنقاض هذه الأمبراطورية نشأت الجمهورية التركية، وهي أول دولة قومية حديثة في الشرق الأوسط. وقد ألغيت السلطنة عام 1923 والخلافة عام 1924. وهكذا تخلّصت الحركة العربية للتحرير الوطني من روابطها مع الأمبراطورية العثمانية والإسلام التقليدي. وراحت الأيديولوجيات العلمانية تحتل مقدمة الساحة، وراحت النزعة القومية بأفكارها ومبادئها تأخذ شكلاً أكثر وضوحاً ودقّة في البلدان العربية. وهذا يتوافق مع ما أكده ساطع الحصري بأنه قد ولدت في تلك اللحظة بالذات نزعةٌ قوميةٌ عربيةٌ حقيقيةٌ متحرّرة من سلاسل وقيود النزعة الإسلامية العثمانية التي كانت تخنق الوعي القومي العربي وتخنق صفاءه وبراءته (. . .).

2 ـ الدولة والعلمنة: التجربة الإسلامية

بقلم: نورول حسن

(. . .) لنفكر للحظة واحدة بما حصل في الهند. فالكثير من سلاطين الهند أرادوا تطبيق الشريعة، ولما كانت الهند بلداً يشكل فيه غير المسلمين أغلبيةً ساحقةً حتى في دوائر السلطة فقد اعتبر بعضهم أنه من المستحيل اتباع الإيمان (دين داري)، وأنه يكفي أن تدافع عنه الدولة. وأما بعضهم الآخر فقد قيل بتطبيق الدولة لما عرف أنه حتى هذا الحل الأخير يثير مشكلة. ولكن لنتذكر أنّ هذه الكلمة (العدالة)، لم تكن تحمل معناها نفسه اليوم. كانت تعني في العصور الوسطى أنّ لكل فرد، مهما يكن أصله، الحقّ في إيجاد مكانة له في المجتمع. وبهذا المعنى، أدانوا الأقوياء الذين يهضمون حقوق الضعفاء. ويقول المثل الهندي المشهور: بأنّ العدالة تصبح مؤمنة

في المجتمع إذا ما استطاعت العنزة والنمر أن يشربا معاً من الجدول نفسه. وقد توصل بعض السلاطين إلى النتيجة التالية: وهي أنه ينبغي فصل شؤون الإيمان عن شؤون الدولة. وفيما بعد، أي في القرن السادس عشر، اعترف االمسؤولون بأنه ينبغي عدم التمييز العنصري بين المسلمين وغير المسلمين، وأنه ينبغي اتباع المبدأ التالي: السلام للجميع. ويمكننا القول، مع بعض التقريب، إن الإدارة الرسمية والشؤون الدنيوية الزمنية ينبغي أن تخضعا عموماً للقانون العرفي والإداري. وأما الشؤون الروحية فينبغي أنْ تُحكم وتُقاد من قبل شريعة كل جماعة ودينها. نحن لا نقول هنا بأنّ كل سلطان لم يحاول أنْ يفرض مفهومه الخاص للشريعة على الجميع، ولكننا نقول بأنّ أياً منهم لم ينجح في ممارسة الحكم بشكل مطابق تماماً للشريعة. ولا يمكننا أنْ نفهم بشكل جدّي الرؤيا السياسية والأخلاقية للإسلام إذا ما جهلنا هذه التجربة التاريخية الطويلة التي جرت على مسرح الهند.

ينبغي علينا أن نفهم سرّ الغليان والاضطراب الكبير الحاصل في معظم بلاد العالم الإسلامي، كما وينبغي علينا، إذا أمكن، أنْ نحلّل أسباب هذا الغليان وطبيعته. وأحد الأسباب راجع إلى الهيمنة الأمبريالية على المسلمين وعلى غير المسلمين أيضاً في الوقت الذي استطاع فيه المسلمون أن يجدوا صيغة مناسبة للتعايش مع أبناء وطنهم من الأديان الأخرى؛ وحققوا بذلك نوعاً من التطور المنتظم. وقد ابتدأ الكثير من ممثلي النخب الحاكمة الإسلامية في تقليد نمط حياة القادة الغربيين، وانقطعوا بذلك عن التواصل مع المجتمع والجماهير. وكانت فترة هيمنة القوى الأمبريالية قد شهدت ازدياد الآلام والعذاب لجماهير المسلمين، ولعدد كبير من غير المسلمين. وقد أحسّ المسلمون بشكل خاصّ أنهم يفقدون هويتهم وشخصيتهم باضطرارهم لقبول ثقافة أجنبية مفروضة عليهم فرضاً. ولهذا السبب، فإنّ حركة الانتفاضة ضد الهيمنة الأمبريالية قد اتخذت غالباً صيغة التأكيد على الهوية الدينية، وهذا ما أدّى إلى الانبعاث الديني المتولّد عن شعور الجماعة بالابتعاد، أو الانحراف عن الدين الأصلي، وأنه ينبغي عليها أن تعود للأصول من جديد.

ولكن بالنسبة للباحث المتمرّس بكتابة التاريخ، فإنه من الصعب جداً القبول بفكرة العودة إلى الوراء. فمسار الزمن لا مرجوع عنه، ومن المستحيل العودة إلى حالة مضت وانقضت. ينبغي علينا أن نأخذ بعين الاعتبار الحقيقةَ الموضوعية كما هي عليه. تقول هذه الحقيقة ما يلي: إنّ المسلمين وغيرهم من ملايين غير المسلمين هم ضحية الاستغلال السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي. وقد أرادوا إدانة هذا الاستغلال بواسطة حركة احتجاجية اتخذت شكلاً دينياً، أو شبه ديني في أماكن وأزمنة عديدة، وإنّ ذلك مفهوم كل الفهم ضمن سياقه الخاص.

وحتى بعد استقلال المستعمرات فإنّ الأمبريالية الغربية قد حاولت الحفاظ على مواقعها السابقة وعلى هيمنتها المستمرة. وأكثر مثل صارخ على هذه الحالة هو خلق دولة اسرائيل، الذي هدف إلى دقّ إسفين الأمبريالية في قلب العالم العربي، أكثر مما هدف إلى الانتصاف لليهود.

إنّ حالة اليهود تتيح لنا إقامة المقارنة. فنحن نعلم أنّ جزءاً قليلاً جداً منهم يعيشون في إسرائيل، وعلى الرغم من ذلك، فإن الأغلبية العظمى من يهود المنفى يعتبرون هذه الدولة

الصغيرة بمثابة وطن كل يهود العالم. والهجرة اليهودية نحو إسرائيل سوف تستمر زمناً طويلاً بدون شك، ولكن أغلبية اليهود سوف تبقى في بلدان غير يهودية. ولذا فلا يمكن لليهود أن يطابقوا بين الرؤيا الأخلاقية والسياسية لطائفتهم وبين إسرائيل.

وعلى الشاكلة نفسها فلا يمكن للرؤيا الأخلاقية والسياسية للإسلام أن تنكر حقيقة أنّ 20% من المسلمين يعيشون في دول غير إسلامية، أو في دول علمانية إلى حدّ كبير لأسباب تاريخية. وينبغي على المسلمين في مجملهم أنْ يأخذوا بعين الاعتبار العواملَ الأخرى إذا ما أرادوا أنْ يواجهوا مخططات الأمبريالية. ونلاحظ حالياً أنّ 80% من موارد الأرض الطبيعية مستغلة ومحتكرة من قبل 20% فقط من السكان. وإذا لم يرد هذا الظلم والإجحاف، ويعاد التوازن فإنه من المحتوم أن تستمر أقلية من البشر في حكم الأكثرية.

وهكذا ينبغي على المسلمين أنْ يواجهوا المستقبل دون أن ينسوا بعض الحقائق الأساسية، ومن أهمها أنّ النضال من أجل التحرّر السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي للشعوب المضطهدة والمستغلة ينبغي أن يكون نضالاً مشتركاً للمسلمين وغير المسلمين. وكل سياسة تهدف إلى عزل المسلمين عن غيرهم من الشعوب المستغلة مضادّة لمصالح الجميع دون استثناء.

3 - نقد مفهومَيْ التمثيل والتفويض

ابراهيم بشير الغويل

أ - هل يمكن تفويض السلطة؟

إنّ مصطلح «الدولة الديمقراطية» إنْ ظل مرتبطاً في الأذهان بالصورة التي تمثل في الذهن الغربي عند استعمال هذا المصطلح... أي وجود مشاركة شعبية في حدود تلك الثنائيات: قومي والقوميات الأخرى المعادية سواء معتدية أم معتدى عليها!.. حكومة ومحكومين! (مع مفهوم أن الحاكم بالأصل أنه مستبد، وأنّ المحكومين ينتزعون حقوقهم وحرياتهم من خلال إعلانات ووثائق!.. وأنّ أجهزة الحكومة لا إمكان لمنع استبدادها إلا بمفهوم الكبح والموازنة بين الأجهزة!.. الخ) وكل ما يملكه المحكومون هو أن يفوّضوا السلطة إلى حزب أو أحزاب، أو نائب أو نواب... إلى آخر هذه القائمة من الثنائيات التي جاءت امتداداً لتلك الانقسامات الخطيرة في حياة البشر بعيداً عن الوحدة والتوحيد!!!

إنّ هذا المصلح إنْ ظل مرتبطاً في الأذهان، بمثل هذه الصورة، لا شك أنه سيؤدي إلى اضطراب في صورة الدولة كما يمكن أن نفهمها على ضوء التاريخ الإسلامي... ويؤدي إلى التباسات وأخطاء النظر إلى مشاكل المجتمع الإسلامي، والمجتمعات المعاصرة الأخرى من زاوية التجارب التاريخية الغربية!

... ونحن نقف خارج كل نظرة تُبنى على المبدأ الثنائي... سواء في مجال السياسة حيث نرفض مبدأ تفويض السلطة، أي استلاب السلطة بين يدي «نائب في البرلمان»، أو «ممثل في

الحزب أو في النقابة أو. . . الخ. . . وسواء في مجال الاعتقاد والدين حيث نرفض مبدأ الشرك وكذلك نرفض الاستلاب الديني على أيدي رجال كهنوت. . . الخ. . . وسواء في مجال الاقتصاد حيث لا أرباب (!) عمل أو أرباب متحكمون، بل الجميع عاملون باجتهادهم وجهدهم. . . الخ. . . على كل. . . لا بدّ من مواجهة مع كل الثنائيات. . . وخاصة ثنائية تفويض السلطة المميز للديمقراطية البرجوازية الشكل، البرلمانية النمط، والحزبية النمط!. . حيث كل إنسان مدعو إلى تفويض سلطانه إلى نائب في البرمان وإلى قيادي في الحزب!!!. . . والأحزاب منظمة بنيوياً على منوال البرلمانات!!!.

وقد يكون من المناسب أن نذكر هنا بأنّ ما ذكرناه أعلاه ينطبق على «الاشتراكية البيروقراطية» التي يستلب فيها المناضل سلطته ويفوضها إلى قيادي حزبيّ يتولّى اتخاذ القرارات بالنيابة عنه!!! وأنّ مواجهة كل الثنائيات يجب أن تمتد إلى ثالوث المُلْك والمِلْك (أو السلطة والمال) والمعرفة. . . بحيث تكون السلطة والثروة والمعرفة ليست حكراً على أحد، بل هي للجميع، وليست من أجل الجميع فحسب، بل وبالجميع. . . وأن فعل الجميع. . .

ب ـ نقد القومية:

[. . .] «بل إنه يؤدي إلى الارتباط بصورة ذهنية عفا عليها الزمن. فعالمنا في عصرنا هذا صار مضطراً وفي أشدّ الحاجة إلى رؤيا للدولة القومية باعتبارها رابطة لقوم بين أقوام آخرين لهم الحق في دولتهم القومية. والجميع يسلمون بما جعلهم الله عليه من انتشار في شعاب الأرض شعوباً وقبائل [. . .] فلا إنكار ولا تنكّر للقوميات، وإنما اعتراف بالقوميات ومعرفة بأنها أدوات وصل وليست فواصل تقطع أواصر الصلة في الوجود الإنساني ! تكون شوفينية واستعماراً! [. . .].

وقد يثار السؤال حول مفهوم «القومية» في الإسلام، ونجد أنه من المناسب هنا أن نثبت ما قاله الاستاذ الكبير الدكتور محمد عبد الله العربي ـ عميد معهد الدراسات الإسلامية بالقاهرة وعضو مجمع البحوث الإسلامية ـ من أنه بالنسبة لعنصر (الأمة) أو عنصر (القومية) بلغة العصر، نجد الإسلام يتّخذ نحوه اتجاهاً أوسع في آفاقه وأعمق في إنسانيته من التصوير السائد للقومية في الفقه السياسي الغربي. ذلك لأنّ تعاليم الإسلام الخلقية في الإخاء الإنساني والمساواة بين البشر الذين خلقهم الله جميعاً من نفس واحدة، تقف سداً منيعاً دون اتخاذ القومية المحلية تبريراً لعدوان قومٍ على قوم، أو لاستغلال طائفة من بشر لطائفة أخرى، أو لمباشرة تمييز عنصري بين الناس!

فالقومية في نظر الإسلام ـ باعتبارها عنصراً من العناصر الثلاثة في الكيان المادي للدولة ـ هي رابطة تنظيمية تؤلف بين جماعة تعيش في رقعة ذات حدود جغرافية متعاونة في تدبير شؤونها ومصالحها المشتركة، وليست دعوة للانعزال عن أقوام آخرين تقيم في رقعات أرضية أخرى ومناصبتها العداء، بل هي دعوة للتعارف والتعاون بين هذه القوميات المتعددة التي انتشرت في أرض الله.

... ثم انتهى إلى ترتيب بعض النتائج على هـذا التوجيـه الإسلامي في أمـر القوميـة، ونرى من المفيد أن نوجزها هنا فيما يلي:

إنَّ الأقليـات غـير الإسـلاميـة التي تكـون في شعـاب الأرض التي تكـوِّن وطنـاً، هي قومية من قوميات العالم الإسلامي [...] ويرى المرحوم الأستاذ مالك بن نبي أنه يوجد في العالم الإسلامي كلٌ من القوميات التالية: (القـومية العـربية، والقـومية الـتركية، والقـومية الفـارسية، والقومية الهندية، والقومية الملاوية، والقومية الإفريقية)، تـرتبط في غير حـرج أو عسر كالأكـثرية بروابط القومية المشتركة باعتبارها رابطة اجتماعية تنظيمية وتحقّق التعاون والمسـاواة الخ... إنفـاذاً لمبدأ الإخاء والمساواة الذي يرد البشر كلهم إلى أصل واحد، وإنفاذاً لمبـدأ التعاون المشـترك الذي فرضه الإسـلام بين النـاس جميعاً مهـما اختلفت ألوانهم، أو أجنـاسهم، أو ديانـاتهم، وذلك لأنَّ الإسلام لا يضيق ذرعاً باختلاف الناس في المنهج والعقيدة، بل يعتبر هذا ضرورة من ضروريات الفطرة، قال تعالى: «ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة»... وحتى القهر العقلي عن طـريق الخوارق الطبيعية لم يكن وسيلة من وسائله كما كان في الديانات قبله.

خاتمة

1 ـ الأزمة الحالية للدولة ودور الإسلام

بقلم: روجيه غارودي

إن الأزمة الحالية للدولة في الغرب، وفي كل البلدان التي فرضت فيها هياكله ومؤسساته بعد هيمنة طويلة تتبدّى لنا على أشكال عديدة (. . .).

وهذه الأزمة إذن ليست إلّا جانباً شمولياً ناتجاً عن نموذج النمو الاقتصادي الغربي الذي يجرف الدول في سيله وانحرافاته الانتحارية (. . .).

وهذا النموذج الغربي الاقتصادي المبني على التزايد والنمو يرتكز أيضاً على النموذج الغربي للثقافة الذي تشكل النزعة الفردية أساسه الراسخ.

والفردية هي الخلط بين الإنسان وملكيته.

وقد سارت الأمور على هذا النحو منذ ما كان قد دُعي في الغرب بعصر «النهضة».

والنهضة هي ظاهرة اقتصادية وسياسية قبل أنْ تكون ظاهرة ثقافية.

فالنهضة تعني اقتصادياً ولادة الرأسمالية.

والنهضة تعني سياسياً ولادة الاستعمار.

والنهضة تعني ثقافياً ولادة الفردية التي جعلت من الفرد مركز كلّ الأشياء ومعيارها.

وهذه هي الجوانب الثلاثة للظاهرة التاريخية نفسها. فخلط الإنسان بملكيته ما انفك يفقده كل بعد إلهي، وكل قيمة مطلقة. فهو ليس ذاتاً قانونية لأنه يحمل في جوانحه الشرارة الإلهية، وإنما لأنّ الدولة التي تشكل جهاز القمع بجيشها وبوليسها وعدالتها وقوانينها ووسائل دعايتها

وإعلامها وتلاعبها تحتكر الحريات والملكيات. كما أنّ الدولة حبلى بالصراعات، صراعات المصالح الفردية والجماعية، وذلك طبقاً لأهداف الطبقات المهيمنة وإمكانياتها.

ويمكن القول بأنّ الثورة الفرنسية تشكل النموذج النمطي على دور الدولة. فالبيان المدعو «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» هو عبارة عن إعلان حقوق الملاكين فقط (. . .).

وفي عام 1948 الذي أعلنت فيه منظمة الأمم المتحدة «بيانها لحقوق الإنسان» كانت رئيسة اللجنة السيدة إيليانور روزفلت تشن حملة دعاية محمومة لصالح الدولة الصهيونية الإسرائيلية، وتشارك في الضغوط القذرة التي أدّت إلى اغتصاب حقوق الشعب الفلسطيني. وهذا يشبه ما حصل للهنود الحمر في أميركا.

إن تحديد مفهوم الحرية بحسب ما جاء في إعلان حقوق الإنسان والمواطن للثورة الفرنسية يكشف عن دور الدولة وتصورها هذا. يقول الإعلان: «تنتهي حريتي في اللحظة التي تبتدىء فيها حرية الآخرين». ففي مثل هذا المنظور الفردي نجد أنّ حرية الآخر ليست شرطاً لحريتي وإنما حداً لها.

هكذا نجد أنّ الحرية قد صودرت كالملكية. ولكن إذا كانت الحدود واضحة في المجتمع الزراعي بين حقلي وحقل جاري، فإنّ الملكية في المجتمعات الأوروبية هي من نوع مختلف. إنها ملكية متنقلة أو منقولة دائماً في حالة توسع وازدياد عن طريق لعبة الاستغلال والمضاربة. وهذا ما يؤدي إلى صراعات تشبه صراعات الوحوش في الغابات. ويحصل الشيء نفسه في الأسواق، حيث نجد المنافسات والأطماع تتصارع وتتضارب، وكل من الفرقاء يتابع مصلحته الخاصة دون أنّ تكون له أية علاقة بالآخر. وتكون نتيجة ذلك كحركة بلون الذرات، أي التوازن الذي لم يرده أحد (. . .).

أما التصوّر الإسلامي، أو بشكل أدّق القرآني، للدولة والقانون فهو مضادّ تماماً للقانون الروماني.

فالملكية هنا ليست محددة كما في القانون الروماني والرأسمالي بواسطة حقّ الاستخدام الاستهلاكي والإسراف (. . .).

وفيما يخص الإسلام فسوف أكتفي هنا بالردّ على بعض الأسئلة المبدئية التي تطرح غالباً عليه، وذلك من أجل توضيح ما يمكن أن يقدمه لنا في خضم الأزمة الحالية للدولة والقانون.

ألا تؤدي العلاقة التي يقيمها بين التعالي والأمة، أو بحسب لغتنا المعاصرة، بين الإيمان والسياسة، بالضرورة، إلى تأسيس دولة تيوقراطية (أي حكومة إلٓهية يشرف عليها رجال الدين)؟

ألا يؤدي الطابع الموحى للقرآن الذي يشكل مبدأ الإيمان والجماعة في الإسلام إلى فصله كلياً عن التاريخ، وبالتالي الى الجمودية وتشكيل دولة متخشّبة وعتيقة الهياكل والبنى؟

نلاحظ أنّ السؤال الأول قد أفسد بسبب الخلط السائد في الغرب، وخصوصاً في فرنسا، بين

مشكلتَيْن مختلفتين جذرياً. الأولى: هي مشكلة الروابط بين الإيمان والسياسة: أي مشكلة الروابط بين بعدَيْن من أبعاد الإنسان، والثانية: هي مشكلة الروابط بين الكنيسة والدولة: أي الروابط بين مؤسستين مختلفتين.

وينتج عن هذا الخلط غموض مفهوم «العلمنة أو العلمانية». فهل العلمنة تشكل جواباً عن المشكلة الأولى أمْ الثانية؟

فإذا كانت مرتبطة بالمشكلة الثانية، أي بالروابط بين الكنيسة والدولة، فإننا نعلم أنّ هذه مشكلة مرتبطة بالتاريخ الغربي، وبشكل أخصّ بالمذهب الكاثوليكي الوارث لتراث كبار كهنة اليهود، ثم لبابوات روما منذ أن انعقد المجمع الكنسي في نيسيا عام 325 م. وليس لهذه المشكلة أي وجود، ولا أي معنى في الإسلام، لأنه بكل بساطة لا توجد كنيسة في الإسلام ماعدا في إيران التي تشكل مذهب الأقلية القليلة بين المسلمين. وحتى مفهوم العلمنة بصفتها فصلاً بين الكنيسة والدولة ليس لها أيّ معنى بالنسبة للمسلم. وهذا يعني أنه لا يمكن أن توجد في الإسلام دولة «تيوقراطية» بالمعنى الغربي للكلمة، أو كنيسة تمارس سلطة الدولة بصفتها ممثل الله على الأرض. إن هذه «الوساطات» والمراتبيات الكنسية غير موجودة في القرآن.

فإذا كان مفهوم «العلمنة» يقدم نفسه كحل للمشكلة الأولى، أي مشكلة الروابط بين الإيمان والسياسة، فإنها لا تعني عندئذ الفصلَ بين الكنيسة والدولة الذي لا معنى له بالنسبة للمسلم كما قلنا آنفاً، وإنما تعني نكراناً للمطلق، وفصلاً بين الحياة الاجتماعية والبعد المتعالي لدى الإنسان. وهذا النفي وذلك الفصل غير مقبولَيْن بالنسبة للمسلم (. . .).

وينبغي أن نؤكد هنا القول: ليس هو القرآن وليس الإسلام سبب النزعة المحافظة والشكلانية والجمود، وإنما هو التزمّت في الدين. فالتزمت في الإسلام كما في غيره من الأديان كالمسيحية والماركسية مثلاً، يتمثّل في إحداث المطابقة بين الإيمان، أو العقيدة، وبين الصيغة الثقافية أو المؤسساتية التي تلبّستها في هذه الفترة، أو تلك، من فترات التاريخ. ويؤدي هذا التزمّت في الدين، كما في السياسة، إلى تقليد النماذج التي عفا عليها الزمن وإعادة توليدها؛ هذه النماذج التي لبّت أحياناً في الماضي حاجيات شعوب أخرى وأزمنة أخرى، ولكنها لم تعد تتيح حلّ المشاكل الحالية.

إنّ التراث الفقهي في الإسلام يعترف بأنّ كل ما يعلن حظره صراحة فهو مباح. التراث ليس القانون ولكنه أحد مصادر القانون. وينبغي على كل جيل أن يبذل الجهد اللازم من أجل التأويل والخلق اللذين يتيحان حل المشاكل الطارئة المطروحة عليه، وذلك بذات الروح التي ألهمت النبي عندما أسس حكومة المدينة ودولتها.

وعلى الرغم من احتقاره لأعمال ابن عربي العملاقة في مجال الفلسفة النبوية فإن لابن تيمية ميزةَ التأكيدِ في القرن الرابع عشر الميلادي على إعلان حقوق الاجتهاد، أي التأويل المرتكز في آن معاً على القياس وعلى الإجماع. وهذا يعتبر امتداداً لفكر مؤسسي كبار المذاهب الفقهية في

الإسلام (المذهب الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي). فقد قام هؤلاء المؤسسون بمحاولة تأويل المبادىء الأساسية للقرآن من أجل أن تتلاءم مع الأوضاع الجديدة.

واليوم نلاحظ أنّ المشكلة تطرح نفسها بصياغات مشابهة لتلك التي طرحت على خلفاء النبي مباشرة. فالعالم آنذاك كان محكوماً من قبل أمبراطوريتين في طور التفكّك هما: امبراطورية الفرس الساسانيين والأمبراطورية البيزنطية. والآن نلاحظ أنّ العالم محكوم من قبل «كتلتين» كبيرتين تابعتين لقوتين عظميين تنتميان إلى ذات نظام التكاثر الاقتصادي الذي سيقودهما لا محالة إلى حالة الانحطاط والتردّي.

والإسلام سوف يعرف كيف يعود للمبادىء المنعشة التي شكلت عظمته. نذكر من بينها:

1 ـ معارضة الوضعية المادية التي تقلّص عالم الأشياء والبشر إلى مجرّد وقائع وقوانين. في مواجهة ذلك يذكّرنا بضرورة الغائية والمعنى. نحن نعلم أنّ التكنوقراط يطرحون دائماً مسألة كيف؟ ولا يطرحون أبداً مسألة لماذا؟ ولكن ينبغي أن نذكرهم أنّ التقنية من أجل التقنية، والعلم من أجل العلم، والفن من أجل الفن، والحياة من أجل اللاشيء، كل ذلك يعني النسيان القاتل للمبدأ الأساسي التالي: ضرورة إخضاع الوسائل للغايات وليس العكس. إن العودة لهذا المبدأ والإلحاح على أهمية «المعنى» يعني استذكار الله.

2 ـ الإسلام يقاوم النزعة الفردية المتفشية جداً في الغرب. فالفردية تجعل من الفرد مركز كلّ شيء ومقياسه، أما الإسلام فيحل محلها الروح الجماعية، أي عالماً يكون فيه مركزي هو الآخر.

3 ـ الإسلام يقاوم الحتمية المادية التي تؤدي إلى الانحرافات القاتلة «والغرور» الفارغ. والحتمية إذ تحصر الإنسان بأفق مصالحه المادية تجعل من المستقبل تعمياً كمياً يشمل الماضي والحاضر. أما الإسلام فيمكنه مقاومة الحتمية وكسر طوقها وفتح المستقبل على اللانهاية بواسطة تركيزه الشديد والملحّ على فكرة التعالي. ثم ينقلنا من مرحلة إلى مرحلة حتى يخلصنا من النموذج الكمّي للنمو الاقتصادي الذي أصبح صنماً لنا وإلهاً كاذباً.

إن الإسلام هو تتويج للتراث الإبراهيمي التوحيدي الذي ابتدأ باليهودية ثم بالمسيحية. وهو يدعو الإنسان للبحث عن غايته القصوى وتحقيقها، ويمكنه أن يولد المستقبل من جديد ويمنحه للعالم المحكوم من قبل هذه الامبراطوريات المتفككة والمتهاوية، أكثر مما كانت أمبراطورية الفرس وبيزنطة متهاويتين ومتفككتين لحظة ظهور الإسلام. إنه قادر على ذلك بشرط واحد أن يتذكّر أنّ الوفاء للأسلاف لا يعني الحفاظ على رمادهم، وإنما نقل اللهب الذي أشعلوه بحسب تعبير جان جوريس.

2 ـ ملخص الأعمال والخاتمة النهائية

(. . .) كما رأينا سابقاً، فإن الحداثة بالنسبة للغرب لا تعني في النهاية إلا التبعيّة للغرب.

وإذا كنت قد تحدّثت عن هذه الوقائع فذلك لكي أبينّ جيداً (كما برهنت عليه مناقشاتنا)، أنّ كل محاولة للتفكير حول الإسلام لا يمكن أن تتم إلاّ خارج عمليات التزوير للحقيقة

الإسلامية. لقد حاول الغرب دائماً تشويه الواقع الإسلامي من أجل غايات سياسية رخيصة في معظم الأحيان.

وبالتالي الكشف المعنوي وإعادة النظر في المصطلحات المستخدمة وإعادة الصياغة المفهومية تشكل جزءاً لا يتجزأ من المهمة التي اضطلعنا بها، ومن هذه الناحية يبدو لي اجتماعنا إيجابياً بالفعل.

ولا يخطئن أحدٌ في فهم الوضع. فمعركة الأفكار قد أصبحت اليوم أكثر من أي وقت مضى تمثّل المهمة الأساسية للثقافات اللاغربية. والواقع أنّ الامبريالية الأكثر ضرراً هي بالضبط أمبريالية الفكر، وذلك لأنها تفعل فعلها على مستوى الأفكار والقيم والمفاهيم والرموز والمرجعيات.

وهناك درس آخر استخلصته من اجتماعنا هو التحرّر من كلّ الدوغماتيات الضيقة من أجل فهم دور الإسلام وقيمته ووظيفته كما هو عليه دون زيادة أو نقصان، وذلك على ضوء المبادىء الثلاثة التالية:

1 ـ مبدأ التحديث لذي لا مفر منه للعالم الراهن، هذا التحديث الذي لا يمكن لأيّ مجتمع أن ينجو منه.

2 ـ مبدأ الانفتاح والتفحّص والبحث المتعمق للأشياء وذلك عن طريق الاستعانة بكلّ الموارد الجديدة للمعرفة التي تتيح لنا رؤيةَ الواقع في تنوّعه اللانهائي. كما وتتيح لنا أن نفسّر الوقائع الاجتماعية والسياسية على ضوء العقيدة الإسلامية والروابط الثقافية والاقتصادية، ثم اللجوء إلى الإمكانيات الجديدة التي تقدمها لنا العلوم الاجتماعية وترابطها مع العلوم الدقيقة. هذا بالإضافة إلى علوم المعلوماتية الحديثة، أي علم الهيمنة والسيطرة للجماهير دون أن يؤدي ذلك إلى تشويه أو تحريف الرسالة الإلٓهية ومبادئها المقدسة (. . .).

3 ـ مبدأ التقويم النقدي لتراثنا التاريخي عن طريق الفرز الواضح والواعي لما هو نموذجي فيه وإيجابي وعظيم وأقل عظمة بعد الخلفاء الراشدين. وكل ذلك ينبغي أن يتم بدون فخفخة، ولا نرجسية، ولا إرادة متعمدة في المعارضة الهدامة، أو محاولة تثبيط الهمم التي تهدف إلى إضعاف الإسلام وتقديم الحجج لخصومه لكي ينالوا منه ومن عظمته.

إنني أعتقد بحق أنه ما دمنا لا نجرؤ على تحليل تاريخ المجتمعات الإسلامية أثناء عصور الانحطاط من وجهة نظر نقدية، وما دمنا لا نمتلك الوسائل لتحقيق ذلك من أجل كشف نقاط الضعف والمزالق والانحرافات وإعادة الرسالة القرآنية إلى أصالتها الحقيقية، ما دمنا غير قادرين على فعل ذلك، فإننا لن نستطيع أبداً أن نستفيد من ثروة الإسلام ونموذجيته وهداه، أقصد إسلام النبي الحبيب وخلفائه الراشدين الأربعة.

إن العالم المعاصر ينتظر منّا أن نقدم رؤيا متفائلة وحية وتحريرية ومتسامحة عن الإسلام. إنه ينتظر منّا أن نقدم البرهان على إمكانية الإسلام في الاضطلاع كاملاً بمسؤولية الوضع البشري

ومقـدرته عـلى الردّ إيجابياً عـلى تساؤلات عصرنـا الكبرى، وعـلى الآمال الفلسفية والسياسية والأخلاقية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. إنه ينتظر منّا أن يقدم الإسلام أجوبة دقيقة واضحة على مشاكلنا اليومية وقلقنا الوجودي.

باختصار، فإنّ المسألة تخص البرهنة على أنّ الإسلام قادر على تقديم بديل ذي مصداقية يحل محل الأيديولوجيات الكبرى المعاصرة التي تتنافس على العالم. نقصد البديل المرتكز على العدالة والتقدم الاقتصادي والحرية الحقيقية والديمقراطية اللاارتباطية المستندة إلى صيغة التعايش الاجتماعي الجديد، وعلى التفاهم والتعاون السليم بين الأمم البشرية المختلفة. كما ونقصد الى بث روح الديمقراطية في العلاقات الدولية بالإضافة إلى المساواة بين مختلف الأطراف واحترام الهوية الثقافية لكل الشعوب.

إننا نريد أنْ نبرهن على أنّ الإسلام قادر على تكوين أيديولوجيا للدولة تكون فيها العلاقات بين الحاكمين والمحكومين أكثر توازناً، وتكون فيها سلطات الجميع محدّدة بدقة وصحيحة وسليمة وواقعية وتعاقدية مرنة دون حرمان أحد، أو كبته، ودون هيمنة طرف على طرف آخر. وتكون هذه الدولة مؤسسة على التآلف والانسجام والسلام الاجتماعي وروح التشارك والمساهمة والمساواة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية بين كل المواطنين والمساواة بين الجنسين مع احترام الخصوصية الأزلية لكل منهما والتقيد بتعاليم القرآن والحديث.

وقناعتي العميقة هي أنه يمكننا مواجهة هذا التحدي إذا ما توافرت الشروط الأربعة التالية:

1 ـ الأول هو أن نثق كلياً بالإسلام، وبالإمكانيات المتجمعة فيه وبقدرته على مواجهة تحديات عصرنا بطريقة إيجابية. هذا يعني أنه لا ينبغي أن نخشى، أو نشعر بالعار من أن نعيش إيماننا ونمارس طقوسه ونجعل الآخرين يحترمونه وندافع عنه ونشرحه من أجل أن يفهمه الآخرون بشكل أفضل ويحبونه.

2 ـ وأما الشرط الثاني فهو أن نمتلك الإرادة السياسية. كان كولوميل يقول بأنه لكي نمارس العمل السياسي ينبغي علينا أولاً أنْ نعرف، وبعدئذ أن نريد، وأخيراً أن نستطيع التنفيذ. وهنا نلاحظ أنّ الإرادة السياسية معدومة لدى الكثير من البلدان الإسلامية في استلهام الإسلام من أجل حلّ مشاكلها، أو علاقاتها على مستوى الدول. فهل البلدان الإسلامية راغبة فعلاً وصدقاً في الاعتماد على الإسلام؟ هذا هو السؤال.

3 ـ الشرط الثالث ناتج عن السابق ومكمل له. إنه يتمثّل في جعل الإسلام الاسمنت المسلّح الذي يصهر وحدتنا وتضامننا وتعاوننا ودبلوماسيتنا وعلاقاتنا مع الآخرين.

4 ـ أما الشرط الرابع والأخير فهو يتمثّل في الوعي من جديد بأهمية ديننا، وأنه يشكل سلاحاً فعالاً لا يعوّض عنه أي شيء آخر. ولا ينبغي أنْ يكون هذا الوعي تأملياً نرجسياً، أو عاطفياً ونفسياً، وإنما وعياً يمثل الفعل ورد الفعل (. . .).

بقلم: ايفا ديرتيام
خطاب الختام للمؤتمر العلمي

قائمة المشاركين بالمؤتمر

قائمة بأسماء المساهمين وكاتبي الدراسات الذين شاركوا في مؤتمر اليونسكو حول: «الرؤيا الأخلاقية والسياسية في الإسلام» المنعقد بين (7-10) ديسمبر من عام 1982.

1 ـ السيدة سلمى أغويرو: أستاذة جامعة، عنوانها: اياتميتو 101 ب مكسيكو، 22، د.ف المكسيك.

2 ـ محمد ياسين عريبي، أستاذ في جامعة الفاتح بطرابلس الغرب، الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية.

3 ـ محمد أركون: أستاذ في جامعة السوربون الجديدة، باريس الثالثة، فرنسا.

4 ـ محمد باقر: أستاذ في كلية الشريعة، بولفار علي طراد ـ تونس.

5 ـ السيد نارسيزو بينايان، مورينو، 1190 ع (ب) 1091 بوينس ايريس الأرجنتين.

6 ـ السيد مارسيل ا. بوازار: السكرتير العام لمنظمة «الإسلام والغرب» جنيف سويسرا.

7 ـ السيد شلش بو عمران، أستاذ جامعة، الجزائر.

8 ـ السيد أوليفييه كاريه، أستاذ مساعد في جامعة السوربون الجديدة، باريس الثالثة، وباحث في المؤسسة القومية للعلوم السياسية، باريس.

9 ـ السيد عبد الله شريط، أستاذ الفلسفة في جامعة الجزائر.

10 ـ السيد محمد معروف الدواليبي، الجامعة الإسلامية العالمية، 22 شارع فرانسوا بونفان، باريس، فرنسا.

11 ـ السيد لوبومير دراما ليف، أستاذ في علم الأخلاق في جامعة صوفيا بلغاريا.

12 ـ السيد رضا فيز، المندوب الدائم لجمهورية إيران الإسلامية لدى اليونسكو، باريس.

13 ـ السيد روجيه غارودي: مدير المعهد الدولي للحوار بين الحضارات فرنسا.

14 ـ السيد أحمد حسناوي، باحث في المركز القومي للبحوث العلمية الفرنسية، باريس.

15 ـ البروفيسور نورول حسن ، نائب رئيس مجلس البحوث العلمية والصناعية ووزير سابق للتربية والثقافة في حكومة الهند، نيودلهي.

16 ـ السيد عبد الرحمن هو كيي، يوغسلافيا.

17 ـ السيد نقولا إيفانون، أستاذ في معهد الدراسات الشرقية لأكاديمية العلوم في الاتحاد السوفياتي ـ موسكو.

18 ـ السيد ابراهيم الغويل، عضو اللجنة التنفيذية لمنظمة الدعوة الإسلامية في طرابلس بالجماهيرية العربية الليبية.

19 ـ البروفيسور برنار لويس، أستاذ في جامعة برنستون، نيوجرسي، الولايات المتحدة الأميركية.

20 ـ السيد إبراهيم لوبتي، محاضر في قسم الدراسات الإسلامية في جامعة مالايا، كوالامبور ماليزيا.

21 ـ السيدة رقية حاجة ماغلانجيت، عضوة رابطة النساء المسلمات القيادية والحرفية في مانيلا، الفلبين.

22 ـ السيد محسن مهدي، أستاذ اللغة العربية في كلية الفنون والعلوم بجامعة هارفارد في الولايات المتحدة الأميركية.

23 ـ السيد تيلمان ناجيل، أستاذ جامعة في غوتنجين في ألمانيا الغربية.

24 ـ السيد علي أومليل، أستاذ في كلية الآداب بجامعة الرباط، المغرب.

25 ـ السيد محمد سالم بن محمد علي بن عبد الودود، رئيس المحكمة العليا بجمهورية موريتانيا الإسلامية، نواكشوط.

26 ـ السيد محمد حكيم سعيد، باحث في المؤسسة القومية لهامدار، كاراتشي ـ الباكستان.

27 ـ السيد محمد شريف، سكرتير منظمة الدعوة الإسلامية، طرابلس الغرب الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية.

28 ـ السيد أحمد سماجلوفيك، رئيس المجلس الإسلامي في بوسنا وهيرزيغونيا في الجمهورية الكرواتية والسلافية، وأستاذ الفلسفة الإسلامية في كلية الدراسات الإسلامية في ساراجينو بيوغسلافيا.

29 ـ السيد محمد طالبي، أستاذ في جامعة تونس.

30 ـ السيد إيبا ديرثيام، أستاذ جامعة في مدرسة المعلمين العليا، داكار السنغال.

31 ـ السيد ويليام مونتغمري واط، استاذ مختص في الدراسات الإسلامية بريطانيا.

ملاحظة: المساهمون المذكورون كانوا أعضاء في الهيئات المذكورة في القائمة لحظة انعقاد المؤتمر.

توضيح ملحقات الكتاب

الموضوع الأول: وظيفة الدولة طبقاً للنظرية الاسلامية

1 ـ الدولة والسلطة في الإسلام
(مقطع مأخوذ من مداخلة محمد معروف الدواليبي بعنوان: الدولة والسلطة في الإسلام).

2 ـ خصائص الدولة التقليدية
(مقطع مأخوذ من مداخلة محمد طالبي: بنى الدولة الإسلامية التقليدية وخصائصها).

3 ـ الفلسفة والتصور الاسلامي للدولة، مقطع من مداخلة محسن مهدي (الاتجاه السياسي للفلسفة الاسلامية).

4 ـ الجوانب السياسية والاخلاقية للدولة. مقطع من مداخلة تيلمان ناجل: (نظرية الدولة في الإسلام: الجوانب السياسية والاخلاقية).

الموضوع الثاني: الدولة والفرد في المجتمع الاسلامي

1 ـ أساس الديمقراطية والمشاركة

(1) الشورى
مقطع من مداخلة محمد حكيم سعيد: الدولة في الفكر الاسلامي.
(2) هل هي عقد اجتماعي للحكم أم تقديم الولاء والخضوع؟
(3) هل القضاء مستقل أم تابع؟
هذان الموضوعان الفرعيان مقتطعان من مداخلة أحمد باقر: الدولة الاسلامية.

2 ـ السياسي والأخلاق الفردي

(1) ليست الدولة الاسلامية بدولة تيوقراطية (لاهوتية). ومن هنا يتنج التمييز بين العاملين الأخلاقي والسياسي.
(2) علم أخلاق فردي

أ ـ مقاومة الفرد

هذا الموضوع الفرعي مأخوذ حتى الآن من مداخلة برنارد لويس: الدولة والفرد في المجتمع الاسلامي.

ب ـ الزهد الجواني والأمة الروحية

مقطع مأخوذ من مداخلة محمد ياسين عريبي: التوحيد وعلاقته بجدلية أنماط الدولة في الإسلام.

(3) من بين مسائل الحقوق الفردية هناك مسألة الحفاظ على حقوق المرأة، هل المرأة متساوية مع الرجل أم ذات أفضلية؟
مقطع مأخوذ من الخطاب الافتتاحي للندوة الذي ألقي من قبل ابن الودود

الموضوع الثالث: الاسلام في عصر الاستعمار ونشوء القوميات

1 ـ هل هو رد فعل على الاستعمار أم تم تحت الضغط والتأثير الغربي؟
مقطع من مداخلة عبد الله شريط: اشكالية السلطة في الاسلام: دولة الأمير عبد القادر ونظرية الشيخ بن باديس.

2 ـ الدولة القومية الحديثة لا تزال هشة وقد فقدت مبرر وجودها.مقطع من مداخلة علي أومليل: الإسلام والدولة القومية الحديثة.

3 ـ تشكل الدولة القومية الحديثة ومدلولها
مقطع من مداخلة نيقولا ايفانوف: تشكل الدولة القومية الحديثة في بلدان الشرق الأوسط في القرنين التاسع عشر والعشرين.

4 ـ الدولة والعلمانية: التجربة الاسلامية
مقطع من مداخلة نورول حسن: الدولة والعلمانية: التجربة الاسلامية.

5 ـ نقد مفهومي التمثيل والتفويض:
(1) هل يمكن تفويض السلطة؟
(2) نقد الفكرة القومية
مقطع مأخوذ من مداخلة ابراهيم بشير الغويل: نظرة الإسلام الأخلاقية والسياسية تجاه الدولة والسلطة.

خاتمة:

1 ـ أزمة الدولة حالياً وعلاقتها بالإسلام.
مقطع من مداخلة روجيه غارودي: الأزمة الحالية للدولة والإسلام.

2 ـ موجز لما سبق وخاتمة نهائية:
مقطع من مداخلة ديرثيام: الخطاب الاختتامي للندوة.
ـ قائمة بأسماء المساهمين في الندوة.

فهرس مواد الكتاب

محمد أركون

الإسلام الأخلاق والسياسة

كل الأدبيات الأخلاقية والسياسية ذات الاستلهام الإسلامي مبنية على الرأي المسبق بافتراض وجود العقلانيّة. وكل الأوامر الإرشادية الإسلامية موجهة إلى الإنسان العاقل. ويتوافق العمر القانوني للإجبار الشرعي، (أي التكليف)، مع المقدرة على التمييز (بالمعنى الكلاسيكي للكلمة). وكل التفاسير القرآنية، والجهد المبذول لإنجاز الفقه وكل أنواع التعليم، سواء كانت ذات استلهام ديني (سمع، نقل التراث)، أو تيولوجي (علم الكلام)، أو فلسفي، وكل أنواع الأدب الدنيوي، تلحّ على استخدام العقل والاستعانة به. كلها تلح على ضرورة الفهم والتماسك المنطقي العقلاني. من هنا، نفهم سبب تكرار وكثرة المناقشات الدائرة حول التوافق بين العقل / والإيمان، أو العقل / والشرع.


Bibliotheca Alexandrina
0399818